بازدید شد
۱۳۰

۸۸۴۲ - ق

کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب
۷۹۱۵۸
۱۱۷۴۲

کتاب شرح منهاج الوصول الی علم الاصول
مؤلف عبدالدین العبری
موضوع م
تاریخ ۱۲۶۳

۹۰۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم ربنا تقبل بفضلك الحمد لله الذي اطلعنا على الاسلام وبين لطرق المعاش
والمعاد فواتح الشرع والاحكام والصلوة على نبيه خير الانام محمد عليه السلام وآله البررة الكرام اما بعد
فان الطلبة اثارهم الله ما كتبناه في شرح بعض المختصرات من مصنفات المحرر المدقق والمحرر المحقق الحاج من المعقول
والمقول المبين لقواعد الفروع والاصول افتضى انشاء والحكم اسوة افاضلنا الانام نا صر الملة والدين امام عصره
الاسلام والمسلمين عبد القادر بن ابي القاسم علي ابن عمر اليسفاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فرادیس جنانه
واضافا خذ ذكر الكتاب منزها عن الاخلال والاطناب مغرقا في قالب اللسن والكمال موجها غاية التوجيه
الذي هو السحر الحلال في عدة الفضلا وانقال القصوا من شرح سابر مختصراته مرة بعد اخرى فاستعنت
من ذلك لاشتغال هاموا هم واخرى فيها خوائج الاستعداد والسداد ولم يبق للطارد امد فانقطع منبع دجال
تلفت عنان القلم نحو مرغوبهم واطرفهم على مقصودهم ومطلوبهم واستدلت شرح المختصر الحري بانواع الوصول
الى علم الاصول ناويا ان اخرائه تعالى في البحل وساعد الجد لا شتغال شرح المختصر الباقي الحري باتمامه
القصوى في دار امالتوى اذ تقدم اصول الفقه على الفقه اوجب واولى فاعلم ايدك الله رجاء ان يجعلك لسان
صدق في الآخرين وسوق الحلى عليين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
ان ملي بعلم يهدي الراجين الى ما ظهرت من اماسه بعد ان تفرعت لتحقيق كواهله واساسه اهديه الى
جناب من استغارت بنوم رباب الفضل بافضاله وانوار وارفة ظلال العلم بمكانه وزمانه وسيدنا
المولى المعظم الاعظم والمرتضى الاعدل الاعلم علاء الحق والدين الامير سلطان قضاء العالم ملك وزراء العرب والعجم
شمس الدنيا والدين كهف الاسلام والمسلمين محمد الحسيني البوزدي المتخلق بالخلق العظيم بقضله ٥
والعادات بسوه وسنا يه ٥ فلتخضع السادات دونه سربه ٥ لخضوع وجه الارض دون سمائه ٥
الثالث شهور سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة اتمالله موفقه نضيرة ليكون شكرا على بعض ايادية الوافرة
وكافاة لقليل من انعاماته المتواترة اذ هو اعز الله انصاره لم يزل يشرفني بالصفات كما مره الخطير
وتخيره الخبير الى فاسة اودت ويسعى ايا في سعة ذات يدت فكلما سعى لمخايلة ذلك المكارم قليل
وحق والداه افتدوفيه ما يجل . له اياد الى سابقة اعدمنها والاعدد هاه والمرجو من فضايله
وافضاله اذا شرقه بالمطالعة ان ينعم النظر في ارتعه و مجاليه ويصيخ من السمو والوالد ويعمل ما
عثر عليه من لحظ والخلل اذ هو الشمس الذي يستضي الفضلا من انواره والبحر الذي دعترف العلما
من تياره ٥ فلا سلب الله اهل العلم ظله ٥ ولا اعدم انعامه وفضله ٥ من قال آمين ايها الله مجيبة ٥
فان هذا دعاء يشمل البشراء فان لا حظ تعين الرضا فهو المبتغى والى الله المصير والرجى قال
اصول الفقه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد اقول
اصول الفقه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد فقوله في شرح كلام
اعلم ان العلم المسمى باصول الفقه عند المحدث عبارة عن معرفة دلايل الفقه اجمالا الى آخره يعلم
ذلك اذ لم يطلع الضناف مستعرق كما سيجي وعن معرفة كيفية استفادة الاحكام الشرعية من تلك الدلايل ومن الشرايط
التي تعتبر فيها المستدل تلك الدلايل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وبالجملة الاصول التي
يكون المجتهد بها مجتهدا كما سيجي وعن معرفة كيفية حال المستفيد من استفيد الاحكام الشرعية من وجوب
الاجتهاد عليها والاستفتاء فبقوله معرفة دلايل الفقه خرج عنه معرفة بعض دلايل الفقه فان تلك لا
يسمى اصول الفقه واما لم يتعرض له لشهرتها الا انه قد شرحناه ثمة ويقوله اجمالا اخرج عنه علم الخلاف والمقاصد الادلة الظنية فيها فانها كانت منظورة على مسايل جزئية باعيانها
لم تكن اجمالية فتفصيلية اذ المراد بالعلم الاجمالي بالادلة ما يعم العلم بان الادلة مطلقا في الشرع ما ذا لان
دلايله يسئله جزئية ما ذا فان ذلك العلم بالادلة تفصيلي و اما ذكر الكيفية لاخراجه عن شي يليه يستوعب
خروج ابواب اصول الفقه وفي هذا التعريف نظر فان الصحابة كانوا عارفين بادلة الفقه والكيفيتين
مع انه لا يطلق عليهم اسم الاصولي اذ المعرف لنا هنا ما هو المتداول الاصطلاح حتى الاترى ان
الاعراب لا يقال لهم انهم عربيون او انهم صاحبو علم المعاني والبيان وان كانوا عارفين بانه كيف
يحترز عن الخطاء في تادية اصل المعنى مطلقا وفي تاليف الكلام على ما يقتضي الحال ذكره وفي ايراد الانواع
المختلفة على ما يليق بالمقام بل التعريف الصحيح ان يقال اصول الفقه علم بقواعد
ادلة الفقه والكيفيتان قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها
التفصيلية اقول هنا البحث بتدئ تولية مقدمة وهي ان الاعلم بالشي لا يحتاج في الاشارة الى ذلك الشي من يتعلق
وهو الامر القايم بنفسه وبذاته لا بغيره او ما يحيد اما ان يكون تاثيرا في الغير وعن الفعل كالمبرد او لا
وحينيذ اما ان لا يكون بقيد القسمة وهو الصفة الحقيقية كالقدرة او يكون بقيد القسمة وهو اما ان يكون نسبة يرتبط
الفعل بذات المكلف اولا والاول الحكم الشرعي والثاني اما ان يكون نسبتها بحيث يترتب عليها الاثر او لا والاول للحكم
التصديقي والثاني الحكم التصوري والحكم اما مستفاد من العقل وهو الحكم العقلي كقولنا الواحد نصف الاثنين
او من الشرع وهو الحكم الشرعي وحينيذ اما ان لا يكون على الكتاب وهو الحكم الشرعي الاصلي كقولنا
الكتاب حجة او متعلقا بها وهو الحكم الشرعي العملي والحكم الشرعي العملي اما ان يكون مشهورا كونه من الدين
بحيث يعلمه المتدين وغيره وهو الحكم الشرعي العملي البديهي كقولنا الصلوة واجبة او لا وهو
الحكم الشرعي العملي الكسبي وحينيذ اما ان يكون معلوما من الكتاب فهو الحكم المعلوم لم تعالى او
بغيره فان كان مستفادا من الوحي فهو الحكم المعلوم لرسوله عليه السلام او لا فان كان مقتضاه عمل دليل شرعي
فهو الحكم الفقهي كقولنا النبيذ حرام للاسكار كل خمر او لا وهو الحكم التقليدي سواء كان مستفادا

جعفر سلطان القرا

تمت ١٣٦٥

من افتاء العلماء او من الكتب الفقهية ونعم المنتخبي ان الفعل بدا للتاثير والغير لم يفرق بين الفاعل
والفعل اذا عرفت هذا فقول انما اراد في تعريف اصول الفقه تعريف الفقه لان لفظ الفقه ماخوذ
فيه وليست ماهية مركبة يجب عليه ان يبين ماهيته فقوله الفقه لغة الفهم يقول فهمت
كذا وفقهت كذا ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تعلمون وفي الاصطلاح عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية
العملية المكتسب من الادلة التفصيلية لكل الاحكام فقولنا العلم بين حقيقة جميع العلوم وتخصيصه العلم بالاحكام
حكام خرج العلم بالذوات والصفات والافعال وقولنا الشرعية خرج العلم بالاحكام الغير الشرعية
حكاكانت عقلية كالاحكام الهندسية او غيرها كاحكام النحو وقولنا العملية خرج العلم بالاحكام الشرعية
التي لا تتعلق ببيان عمل يتعلق بسان كعلم الكلام وقولنا من علم المكتسب خرج العلم
بكون الاسلام من ديننا فان كونها من الدين بلغ في الشهرة حدا علم المتدينين وغيرهم وخرج ايضا
علم الله بكل الاحكام فانه غير مكتسب وقولنا من ادلتها خرج علم الرسول بالاحكام فانه مستفاد من الوحي
على ما ذكر وخرج ايضا علم المقلد بها كالاحكام التي تلقفها العوام من افواه الفقهاء وخرج ايضا العلم بالاحكام
المكتسب من الكتب الفقهية وصفا الادلة بالتفصيلية احترازا عن علم المخالف فان الادلة المذكورة في
اجمالية الا ترى انهم يستدلون في مذاهبهم بالمنتخبي وبالمتاخر من غير تعيين المتقدمي والمتاخر فان قلت
ادلة علم المخالف اذا كانت اجمالية فلا تخرج من تعريف اصول الفقه بقوله اجمالا وان كانت تفصيلية فلا
تخرج من تعريف الفقه بقوله التفصيلية قلت ادلة المخالف بعضها من حيث كونها منصوبة وقواعد
على مسايل جزئية ما جاءنا اجمالية من حيث عدم التعيين والمراد بقولنا اجمالا في تعريف اصول الفقه هو المعنى
المقابل للجزئية الاولى وبقولنا التفصيلية في تعريف الفقه المعنى المقابل للجملة الثانية وفيه نظر
فان ايراد لفظ المشترك من غير قرينة صارفة الى المراد لا يجوز في التعريفات واما جعل المكتسب صفة للعلم
لان احكام الاحكام انما هي في خطاب الله تعالى كما سيجيء وهي ليست مكتسبة من شيء بل المكتسب انما هو العلم بها
لانفسها قلت كما صرح العلم بالاكتساب دون الاحكام ومن هذا علم ضعف قول الفاضل المرغيناني حيث
قال واذا جعل المكتسب صفة للعلم لا للاحكام اذ لو جعل صفة لها كان على المقلد فيها مزورة فان الاحكام
المعلومة مكتسبة من ادلتها التفصيلية في نفس الامر فان الاحكام في نفس الامر غير مكتسبة عن شيء
كما وقف قال قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اقول اعترض
على تعريف الفقه وقيل الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة السمعية التي لا تفيد الا الظن كما بين
في موضعه وحينئذ لا يجوز اخذ العلم في تعريفه اذ الظن قسم للعلم ولا يجوز تعريف قسم الشيء به واجاب
المجيب عنه بان المراد بالاحكام وجوب العمل بها وذكر الوجوب يفيد المجتهد بدليل قطعي وهو الاجماع وذلك بين
لان المجتهد اذا عرف دليلا ناجزا للحكم الشرعي واداه اجتهاده الى ان حاصل الظن اما حتمه والاجماع منعقد على انه

يجب العمل به يوجب ظنه ومن ههنا حصلت مقدمتان احديهما ان الاباحة المذكورة مظنونة للمجتهد والاخرى
المظنونة يجب العمل بها فالاباحة المذكورة يجب العمل بها فانتج وضع الظنون في الطريق لانه صار جزءا
من المحمول في المقدمة الاولى واجاب الفاضل المرغيناني بانه قال لانسلم ان الفقه ظني بل هو علم لان المجتهد
اذا اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم الفلاني هو المدلول عليه بالدليل الفلاني ظنه وجب عليه العمل بذلك الظن
القاطع وهو الاجماع او الدليل المذكور في باب القياس وهو انه لا يجوز ترك العمل بالراجح للمظنون والعمل بالمرجوح
الموهوم دل على وجوب اتباع الظن واذا كان كذلك فالحكم مقطوع والطريق طريقه فظهر ان الفقه
علم قال وهذا الجواب مبني على ان الاجماع او الدليل المذكور قطعي مفيد للنفس لكنه ممنوع
اما الاول فلان تمامه على الادلة المنظورة عند المصنف واما الثاني فلانه منقوض في صور كثيرة بادلة
ظنية وكلا الجوابين غير مرضي اما جواب المنتخبي فلان المراد بالاحكام الوجوب وهو بها كان
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لكن ذلك ظني اتفاقا وحمل الظن على المنفعة
والطريق على الجزء المحمول من المقدمة الاولى فيه تعسف واما جواب الفاضل المرغيناني فلان
ما لزم من مقدمته الاولى وجوب العمل بالحكم وقد عرفت ان ذلك ليس فقها واما كون العلم بالحكم قطعيا
فالتزم منها وهو ظاهر وايضا لم نسلم ان معنى قوله والظن في طريقه واما اعتراض على حجية الاجماع فغير
وارد لان تمسك المصنف في حجية الاجماع بالقرآن لا ينافي قطعيته لجواز ان يكون الاجماع عنده
ايضا مما علم ضرورة وابراد النص لسان كون العقل في حجية الاجماع موافقا للعقل واما اعتراضه
على هيئة الدليل المذكور فمبني على الجواب عنه في موضعه واقول في توجيه الجواب
وبقوله قلنا الحكم مقطوع والطريق طريقه سواء المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم في المسالة الفلانية
كذا وجب عليه العمل بالدليل القاطع على وجوب اتباع الظن واذا وجب عليه العمل بذلك صار يكون
العلم بحكم المسالة اعني الفقه قطعيا لانا نجد ذلك بوجدنا كل قياس هكذا احكم مظنون وكل مظنون يجب
العمل به فحكم هذا يجب العمل به واذا وجب العمل حكمه على قطعا ان حكم الله تعالى في تلك المسالة
ذلك والا لم يجب العمل به فعلى هذا يصير القياس هكذا احكم هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل
به وكل ما يجب العمل به فهو معلوم فنعلم قطعا ههنا معلوم قطعا فهو ان العلم بالاحكام الشرعية اعني الفقه
قطعي واما الظن فلما كان وسيلة الى هذا العلم قال والطريق طريقه قال ودليله
المتفق عليه بين الائمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اقول العبارة قلقة ودليله
راجع الى الفقه والمراد ان الادلة المتفق عليها بين الائمة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس فلا يشكل لهم العلم بما في القياس واخرية الاجماع ولذلك لم يقل ودليله
الاربعة المجمع عليه ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الخمسة ليتمكن من اقسامها ونفيها في افراد المسايل

فان من لم يعرف الوجوب والاباحة مثلا كيف يمكن من اثبات الاباحة اذا نسخ الوجوب ولا يكون علم اصول الفقه كالمكسس وكان ادلته المتفقه عليها الاربعة وفهم من ذلك انه ذكر الادلة ولا بد للاصولي من تصور الاحكام لا جرم رتبنا على اصول الفقه هذا المختصر على مقدمة لتصور الاحكام وما تتعلق بها وعلى سبعة كتب اربعة للادلة المتفق عليها بان جعلنا ما هو الاشرف مقدما لشرفه و واحدا للادلة المختلف فيها واثنين لسائر الكليات فان قلت الكتاب غير منحصر فيما ذكره لان التعريف مع الدوال عليه والجواب غير داخل فيه قلت هذا انما يرد لو كان الضمير في رتبناه عائدا الى الكتاب اما لو عاد الى علم الاصول المفهم بلزوم ذلك بيد بلزوم خروج بعض الفقه الى الخوض عن هذا العلم وهذا لا يضر اذ معناه يصير حينئذ ان العلم المشتمل على ذكرنا اودعناه في هذا المختصر على هذا الترتيب والتفحص قوله وابدا الى آخر الفصل باعادة معياريته والابد الى ولو فعل الانسان بالافعال المباحة والمندوبة والواجبة والاجتناب عن المحرم والمكروه فعلى جزم تعلق الاباحة بما هو مباح والندبة بما هو مندوب والوجوب بما هو واجب والتحريم بما هو حرام والكراهة بما هو مكروه ويصورها توجه على المكلف بمعرفة هذه الاحكام لاشتماع الفصل المجهول فاحتاج الى طرق تادى بها الى تلك المعرفة وتلك الطرق هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فرتبنا الجملي وفاقا والاستصحاب والاستحسان والمصلحة المرسلة على الخلاف وقد تتعارض هذه الادلة فيحتاج الى امور بها يترجح بعضها على بعض وامور بها يتساوى ومع ذلك لا بد وان يكون للمكلف استعداد استنباط هذه الاحكام من هذه الطرق فلاجل ذلك انحصرت تلك العلم في مقدمة وسبعة كتب اذ تم الاتيان والا جتناب المذكورين بذلك واقول هذه فائدة اخرى لكنها لا تتعلق بها بالمشروح ولعله صحف فتطلع من اثباتها ونفيها وقد امر نا اثباتها ونفيها وحمل هنا نفيها على الاحساب عنها هب انه كذلك ولكن الضمير في هاتين اللفظين يرجع الى الاحكام والاحكام ليست مما تتهيأ ولا تعصب عنهم اعترض وقال كيف يصح قوله لا جرم رتبناه الى آخره ولم يذكر من الادلة غير المتفق عليها واجاب عنه بان ذكره الادلة المتفق عليها لا ينفي قوله لا جرم رتبناه ان هذا سبب عن قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ان قوله من تصور الاحكام اشارة منه الى المقدمة وقوله ليتمكن من اثباتها ونفيها يتضمن الادلة كلها والكسيس وما شعاد للادلة ويترجح عند التعارض لان التمكن من الاثبات والنفي لا تتصور الا بعد معرفة الدلائل والكسيس والتعادل والتراجيح وهذا ايضا عين ما اقتضاه ظاهر اللفظ وقد ذكرنا من التوجيه غنى عن امثال هذه التحملات قال اما المحدودة في الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان البابان الاول في الحكم وفيه فصول اقول اما المقدمة ففي الاحكام الشرعية اي في بيان حقايقها واقسامها واحكامها وما لا بد لها منه وهو الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وفي هذه المقدمة بابان احدهما

احد هما لبيان حقيقة الحكم واقسامه واحكامه والثاني لبيان ما لا بد للاحكام منه الباب الاول في الحكم وفي هذا الباب فصول اما حد هذا لبيان حقيقه والثاني لبيان اقسامه والثالث لبيان احكامه الفصل الاول في تعريف الحكم الشرعي وبيان جميع الحكم عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اي بكون ذلك الخطاب متعلقا بافعال المكلفين بتعلق الاقتضاء او بتعلق التخيير وفسر الفاضل المراغي الخطاب بما فسره المعتزلة من ان المعدوم يصح ان يكون مخاطبا وهذا باطل لان خطاب الله تعالى ازلي ليس كذلك اذ لم يكن ازلية من يصح تفهيمه وتكليفه للفحص بداتع بالتخاطب و صدر الكلام وحينئذ يجب ان يحمل الكلام على اللفظي لانه الكلام النفسي لا يعتصمه من الافهام ولا يقع به التخاطب بل الاولى ان يفسر بما يقصد منه الافهام او بما لو سمع ما يقع به التخاطب في الفهم عند اهل معرفة بالنفس لا اللفظي اذا عرفت هذا فقول الخطاب فسر هذا التعريف كالجنس البعيد للحكم وبقيد متعلق فيه خطاب الله وغيره وبما ضامه الى الله تعالى خرج عنه خطاب الغير وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج عنه خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وبقوله بالاقتضاء او التخيير خرج مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخرج التخيير ايضا فانا سلمنا ذلك خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكن لا الا مضاء ولا بالتخيير واعترض الفاضل المراغي وقال هذا الحد غير منعكس لان الاحكام الثابتة بخطاب الرسول وبالاجماع والقياس خارجة واجاب باله لك عن خارجة فان خطاب الرسول خطاب به تعالى لقوله في حق الرسول عليه السلام وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والاحكام الثابتة بالاجماع والقياس راجعة بخطاب الله تعالى لانها ازلية وجوابنا نمنع ان اصل السوال انما يتوجه ان لو عرفنا الحكم بانه خطاب الله لكنا عرفناه بغير الخطاب فلا يتوجه فان قلت نحن نورد السوال هكذا الكلام الحكم خطاب الله تعالى لم يكن خطاب الرسول حكما لكن بعض الاحكام انما هو خطاب الرسول فلم يكن التعريف جامعا قلت في الجواب عنه اما الحكم انما هو خطاب الله وخطاب الرسول كاشف عنه ومعرف لم قاله بحر بقصا نمانة توضيح في هذا التعريف ساقط وقال الحكم الشرعي هو المستفاد من خطاب الله لا نفس الخطاب وهذا سهل منه فان الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة هي كلمات النفس والمراد بالخطاب سوت ذلك وانا نقول فعلم من قاعدتهم قولهم الحكم الوجوب والحرمة امثاله قال المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث اقول اعترضت المحتزلة على هذا التعريف باعتراضات بلده الاعتراض الاول هو ان خطاب الله تعالى لكونه كلاما قديما عند الاشاعرة والحكم حادث نفسه لوجوه بلده الوجه الاول ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حدث الحرارة مثلا لكن حدوثا لا قائم الحكم و قولنا الحكم موصوف بانه حاصل بعد ما لم يكن حاصلا والحاصل بعد ما لم يكن حادث فالحكم موصوف بالحادث

او عند وجوده واذا كان كذلك فسر سنة الدلوك للصلوة بوجوب الصلوة عنده لا بخد فيه واما الصحة
فهي عرف الفقهاء عبارة عن استماع الغاية كما سبق والغاية من البيع اباحة الانتفاع بالمبيع فلا يحتاج
ان يراد بصحة البيع اباحة الانتفاع واما قوله الاباحة هو تخلف عن البيع الصحيح كالبيع بشرط الخيار لهما فمدفوع
لانا قيدنا اباحة الانتفاع بقولنا في الجملة اي اعم من ان يكون حالا او مآلا فعند الاطلاق البيع بشرط الخيار لهما
يفيد اباحة الانتفاع مآلا والجواب عن الاعتراض الثالث لا نسلم ان التردد المذكور نافي التحديد وانما يكون
منافيا لو كان التردد في الحد نفسه اما هنا فالحاذ كل واحد من اقسام المحدود بان يذكر مفصلا اياها
فلا تحديد بتصور معناه ان الحكم المحدود هو المتعلق لحد العالم والمحدود في ذلك هو الحد المحدود هنا نوع
عن الحكم نوع تعريفه انه خطاب متعلق بالافعال يتعلق الاقتضاء ونوع تعريفه انه خطاب متعلق
بالافعال يتعلق التخيير فاقسام المحدود هذان القسمان ولا يمكن جمعهما في حد واحد من غير تفصيل فاما
الاقتضاء جزء الحد للجزء والتخيير للاخر ولا يجاز حين عن الحد حتى يعتبر بهما عن القصص كما ظنه
بعضهم قال الفصل الثاني في تقسيمات الحكم وهي ستة لان المقسم اما ان يكون الحكم نفسه لبيان انقسامه
او متعلقه لحصر يلزم من تقسيم تقسيم الحكم والاول للعلماء ان يكون بالذات كما ان او بالعوارض وما بالعوارض ان
اما ان يكون بحيث يتداخل الاقسام بعضها في بعض او لا والقسم لمتعلق الحكم اما ان يتعلق الفعل لا يمكن ان يكون
بحسب الذات لما ثبت من ان في قاعدة الحسن والقبح والباعث على ان فاعل القبيح على المذهب معاقبة
تعالت والا لكان لاستقرار الشرع دليل على ان اصله في الامكنه لا محل له في اختلاف الافعال الا
في قلة واه الاختلاف المعتبر للافعال ما لا يمكن بحسب الحكم المتعلق به او بحسب الزمان او بحسب
الغاية فاذن التقسيمات سبعة اول ما لا يمكن ان يعتبر الحكم بالذات كما لقسم الاول في الكتاب الثاني وثاني
ما لا يمكن للحكم بحسب العوارض بحسب لاستدلال الاقسام كما لقسم السادس فيه الثالث ما يكون للعوارض
تحت تلك الاقسام كما لقسم الثالث الرابع ما يكون الفعل بحسب تعلق الحكم به كما لقسم الثاني
الخامس ما يكون بحسب ترتب الغاية على الفعل ولا ترتبها عليه كما لقسم الرابع السادس ما يكون
بحسب الزمان كما لقسم الخامس والمصنف اورد هذه التقسيمات على هذا الترتيب بلا قدم بعضها
على ما حاسب تاخره عنه كما فعله في القسم الاول وهو ما لا يمكن لذات الحكم بالذات ومن ثم قال في شانه لما
عرفت ان الحكم هو الخطاب المتعلق بالافعال تعلق الاقتضاء او التخيير فالخطاب المجرد حد
اما مقتضا او مخيرا والخطاب المقتضي اما ان يقتضي وجود الفعل او عدمه فان تركه اما ان لكلفته فان
اقتضى وجود الفعل فان منع من نقيض الفعل الذي من تركه فهو وجوب وان لم يمنع من النقيض فندب
وان اقتضى ترك الفعل فان منع من نقيض الترك اي من الفعل فحرمة وان لم يمنع من النقيض فكراهة

واما

واما الخطاب المخير فاباحه والاول ان سمي الخطاب المقتضي الناشئ من المقتضى بالايجاب والتحريم
اذ الوجوب مستفاد من الخطاب نفسه وكذا الحرمة وقد علم بهذا التقسيم تعريفات الاحكام الخمسة
قال ورسم الواجب بانه يذم تاركه شرعا قصدا مطلقا اقول احتراز عما فرع عن تقسيم
الاحكام المستلزم لتعريفاتها اراد ان يذكر تعريفات الافعال المتعلق بها هذه الاحكام قال الفاضل
العراقي والمحقق التفتازاني الامام ومن بعده وجدوه ان هذه الرسوم تعريفات للاحكام الخمسة ثم اخذ المحشي في
الاعتذار عما يرد عليهم من ان تعريفات الاحكام الخمسة لما علمت من التقسيم فاي حاجة الى ذكر هذه الرسوم
بانه وان لزم من التقسيم ذلك الا ان المقصود من ذكر هذه الرسوم تاسيا بتلك الرسوم المذكورة لهذه الاحكام
وهو سهو منهم فان الحكم هو الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لا الواجب والمندوب والحرام و
المكروه والمباح المذكور رسومها اذ هذه افعال يحمد فاعلها او تاركها او يحمد ويذم فاعلها
وتاركها فكيف يظن انها من الاحكام الخمسة اذا عرفت هذا فقوله ورسم الواجب بانه الفعل الذي
يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا فقوله شرعا اشاره الى مذهبه من ان الذم الذي يجب بالحق ترك الواجب
شرعي غير عقلي بناء على انتفي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقوله تاركه لتخرج الاقسام الاربعة الباقية
وقوله قصدا الى آخره ليدرج فيه الواجب المتروك لعذر كالصلوة المتروكة للنوم او النسيان والصوم
المتروك للسفر او الحيض وقوله مطلقا ليتناول تاركه ومعناه يذم شرعا تارك الواجب قصدا اذا تركه مطلقا
بما بقي به اصلا وحينئذ يدرج فيه الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية اذ تارك الواجب الموسع
انما يذم اذا تركه مطلقا وصوما اذا تركه في جميع وقته وتارك الواجب المخير انما يذم اذا تركه مطلقا وصوما
اذا تركه كلا احد من الواجب المخير فيه وتارك الواجب على الكفاية انما يذم لو تركه مطلقا وصوما اذا تركه
على تقدير ان لا ياتي به احد من المكلفين قال المحشي اما قال التام من تعريف الواجب يلفظ
يدل عليه صريحا فان الصلوة المتروكة للنوم غير واجبة على التام وقال الفاضل المراغي ان
قوله قصدا محتمل ان يكون احترازا عما اذا تركه سهوا او نسيان فانه يذم مع انه واجب لمحض سهو منه قال
وفيه نظر لان المصنف صرح بانه ليس بواجب عليها فلا حاجة الى الاحتراز منه قال وايضا يمكن
ان يقال انه لم يكن واجبا عليها فلا حاجة اليه وان كان واجبا فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه ما
وصوما اذا تذكر ولم يات به ثم اعترض على هذا التعريف وقال لا حاجة الى قوله مطلقا اذ ادخال الواجب
الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية على مذهب المصنف في هذا التعريف لان تارك الظهر مثلا
في اول الوقت ليس تاركا للواجب انما الواجب الظهر ولم يتركه وكذا تارك احدى الخصال في التخيير
ليس تاركا للواجب لان الواجب احدها مطلقا ولم يتركه ولان تارك الواجب على الكفاية كتارك صلوة الجنازة
مثلا ليس تاركا للواجب انما ليست واجبة على الخصوص عند المصنف فلا حاجة الى هذا القيد وانت

لا هو وكذا بالمفسر الاول لا شمول اللحوم ايضا ان معنى قولنا ليس للقادر العلم بحاله ان يفعله سواء يجب ان يفعله اذ هو المتبادر الى الفهم منه عرفا وذلك هو الحرام فقط ومن هذا علم ضعف ما ذكره المختصر من ان تحريف القسم الثاني لا تناول الا للمحرم وفي الاول الكراهة اتصالها قرينا من ذلك المتبادر الى الفهم ما ذكرنا على ان المفسر الثاني للقسم الثاني كان اخص من المفسر الاول كان تخصيص المستقل الاخصية بالمفسر الثاني للحسن تحكما محضا لا فائدة لها قال الثالث قسم الحكم الى سبب الى آخره اقول القسم الثالث تقسيم للحكم بحسب العوارض بحث تداخل الاقسام اذ السبب قد يكون سببا وهذا التقسيم مستقيم على قول الاصوليين ولعدم الاولوية بلفظ قيل ويقرر ان تقول الحكم الشرعي قد يرد بالسببية وقد يرد بالمسببية بان صير الشارع الشيء سببا لحكم شرعي والحكم الشرعي مسببا له كما في ايجاب الزنا وجوب قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والآية فانه تعالى رتب الحكم وهو ايجاب الجلد على الزنا بلفظ الفاء وترتب الحكم على الوصف بالفاء يقتضي سببية الوصف لذلك الحكم كما سيجيء فيكون الزنا سببا لايجاب الجلد وايجاب الجلد مسببا له فكان ايجاب الجلد حكما شرعيا فكذا سببية الزنا له اذ حكم شرعي لكونها مستفادة من الشرع واعترض المتأخرون عليهم بانهم ان اراد بسببية الزنا لايجاب الجلد كونه علامة لوجوب الجلد على معنى ان الشارع قال متى زنى فاعلم اني اوجبت الجلد عليه فذلك حق ولكن تسمية السببية حكما محل نظر اذ هو مبني على ان علة ذلك الحكم هل تسمى حكما ام لا وان اراد بسببية الزنا لايجاب الجلد تأثير الزنا فيه فما طلس وجهين الاول ان الزنا لكونه فعلا حادثا فلا يكون موثرا في ايجاب الجلد الذي هو حكم شرعي قديم لان الحادث لا يؤثر في القديم قال الفاضل الخراشي وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان الحكم قديم والمستند ما مر وامثالها بانها قضايا ذكره صاحب التحصيل وسيوافيك لم يحوجوا ان يكون مدلوله كون الزنا موثرا في تعلق الحكم به واشعارة انه حادث واقول اما النظر الاول فغير وارد لما مر انفا واما الثاني فاجاب عنه المشيخ بان التعلق نسبة والنسبة متحقق بالمنسبين فلا تكون معلولة لغيرهما وسيوافيك تحقيق الحال ان الاضافة نسبة فهي كما تتوقف على المتضايفين تتوقف على علة الاضافة التي لاجلها صارا متضايفين فان الابوة والبنوة كما تتوقف على ذات الاب والابن تتوقف على علة التضايف وسيوتي ان احدهما من نطفة الآخر الثاني ان الزنا لو كان موثرا فانما ايجاب الجلد فانه انما يكون لكونه فعلا او لكونه فعلا مشتملا على خصوصية لست لسائر الافعال لا سبيل الى الاول والا يلزم الترجيح من غير مرجح لكون الافعال متساوية في كونها فعلا ولا الى الثاني لان كون الفعل مشتملا على خصوصية لست لسائر الافعال انما يصار موثرا مسببا عن ان الفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل فيما سبق فان قلت على الاخيرين اذا كون موثرا لكونه فعلا تولد يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم بل المرجح موجود الشارع اياه سببا قلت الشارع اذا وجد فيه صفة لاجلها صار

سببا فنحو القول بقاعدة الحسن والقبح العقليين وان لم يوجد يلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر فان قلت انما يلزم ان لو لم يوجد المؤثرية فيه قلت المؤثرية ان لم تختص به يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم القول بالقاعدة والمقابل ان يقول الايجوز ان يكون الافعال متماثلة الذوات فالزنا انما صار موثرا لذاته الصفة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا القول بالقاعدة وفيه نظر قال الرابع الصحة اسباغ الغاية وبانه البطلان والفساد الآخره اقول القسم الرابع تقسيم للفعل بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه وهو ان يقول الفعل اما ان يقسم الحكم اما ان يقسم منه يقسم الحكم اما ان يكون مستتبعا لما هو المقصود منه فصحيح والا فباطل واما بيان لزوم تقسيم الحكم منه فلان هذا القسم في قوة قولنا الحكم اما ان يكون سببه صحيحا اوفاسدا وشروع الامام ان القسمة الى الصحة والبطلان قسمة للحكم انها لانه قال الحكم وقد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان وهذا الحكم لا يكون معنى خطابه تعالى بل معنى انتساب احد الجزيين الى الآخر قال المشيخي ان هذا القسم للحكم بحسب كون الحكم مشتملا على الذاتيات والشروط المعتبرة في تحقق وجوده وعدم تشمل عليهم قال فالحكم ان كان مستتبعا لما هو المقصود منه كان صحيحا والا فلا لكن مستتبعا كان باطلا هذه عبارته وهذا غلط اما اولا فلان الشرائط المعتبرة في الصحة انما هي شرائط الافعال لا شرائط الحكم واما ثانيا فلان الحكم لو كان خطاب الله تعالى لا يوصف بالبطلان الا ان نفسح ان ذلك يودي الى الكفر واما ثالثا فلان غايات العبادات والمعاملات ليست عللا للاحكام لان العبادات والمعاملات افعال الاحكام اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل المتن وشرحه فقوله صحة الفعل عبارة عن استباغه الغاية المقصودة منه وبانه الصحة البطلان والفساد اي البطلان والفساد عبارة عن عدم استباغ الفعل الغاية المقصودة منه فالصحيح فعل يستبغ لما هو المقصود منه و الباطل والفاسد فعل لا يكون كذلك والافعال التي اعتبر الشرع صحتها وبطلانها انما هي العبادات والمعاملات فبين غاية كل منهما وهي نيل الصحة والفائدة في كل منهما مفاية العبادة موافقة الامر اي امتثاله عند المتكلمين وعند الفقهاء سقوط قضاء المتعبد به وسيوتي على هذا الخلاف مسئلة وهي انه لو ظن حدث انه متطهر وصلى في الوقت فصلوته صحيحة على المذهب الاول اي على مذهب المتكلمين اذ هي عبادة مستتبعة لما هو المقصود منها على ما مر بهم وهو موافقة الامر وامتثاله لانا نسلم الامر ولا نزعم عدم الموافقة صحيحا بانها لو كانت موافقة لما وجب القضاء لان القضاء امر جديد على ما ستعرفه وغير صحيحة على المذهب الثاني اي مذهب الفقهاء لانها ليست مستتبعة لما هو المقصود منها على مذهبهم اعني سقوط القضاء لانه لم يسقط عنه القضاء واعلم ان الفاسد والباطل مترادفان عند السمعونية واما ابو حنيفة فقد فرق بين الباطل والفاسد الآتي سمعها الآتي شروعا باصله ودمنه كبيع الملاقيح وسيوافيك بطون الامهات باطلا لان من اركان البيع وجود المعقود عليه ومن اوصافه كون المبيع مقدورا التسليم وكلاهما

ومن اتباعه اختلافكم على واضع اللغات ومعلوم بديهة فاه الله تعالى ابتداءا ومنه اللغات
عن محلف اما الجواب فوضع اللغات او اللغات الموضوعة ومن عرف الوجوب واجيب عن
الوجه الاول من المعقول بانا لانسلم ان اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق حتى
يلزم السلسلة المطلوبة حينئذ بل يكفي بالتردد والقرائن كما في تعليم الوالدين الاطفال اللغات ولئن
التسلسل باطل بعد ان شرح الوجوه على الطرق المشهورة ولعل تقدير الكلام والتوقف يعارضه التعليم بالتردد ومن سهوا اما اولا فلان التعليم بالتردد ليس معارضا للتوقف بل للتعليم بالاصطلاح السابق
كما سترجعا وامانا ساقلان بالتقدير لو كان كذلك لكان هذا الكلام مسلما بالجواب عن الوجه الثالث من
المعقول فلم يكن جواب الوجه الاول من المعقول مذكورا واجيب عن الوجه الثاني من المعقول
بان رفع الامان من السريع انما يلزم من وقوع التعسر لا من جواز الوقوع والعقل لان التعسر لم يقع والامكان مشهورا
لكونه ساكتوا والداعي على فعله لكنه لم يشتهر فلا يكون واقعا — وقال ابو هاشم الكلام
مصطلح واجوه — لما فرغ من بيان مذهب الوقف المنسوب الى الاشعري شرع في بيان
مذهب الاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم المختارين وانه قال اللغة مصطلح اي مجموع الالفاظ الذي وضع
البشر واصطلاحه اذ لو كان الواضع هو الله تعالى فهو اما ان يعرفنا اللغات اما ان يحصل بالوحي او يخلق
علم ضروري بالمعاني عاقبا وخلق علم ضروري بها في غير عاقل فهذه اقسام ثلثة والكلام اما في القسم
الاول فلانا نوجد حصول التوقيف بالوحي لكان التعسر مستندا الى العلم بالتعسر لكن التعسر ساجزه عن العلم بما
لجواز تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغاتهم وهذا اصل يرجع اليه في ان اطلاق
اللسان على اللغة حقيقة عرفية وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا يقتضي تقدم اللغة على ارسال الرسل الا على الوحي مطلقا
لجواز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي غير رسول فلا يلزم في معنى الآية واما القسم الثاني فلانه لو حصل
التوقيف على اللغات خلق علم ضروري بها في عاقل فلانا نعلم ان ذلك العاقل عارف بان الله تعالى وضع اللغة
وقصده عليه ضرورة لان معرفة الوضع لا تتصور بدون معرفة الواضع على التعيين لما عرف انا لو توقفنا
في صحة ان الواضع وهذه المعرفة بمعنى العلم بالله ضرورية لانها بعضه واذا كان العلم بالله ضروريا
لم يكن ذلك العاقل ملجأ لمعرفة الله تعالى ولا كان مكلفا بالنظر اصلا وانه محال والا لم يكن مكلفا بمعرفة الله تعالى
لم يكن مكلفا مطلقا لعدم العلم بالنظر لكن ذكر بالطل فانف ان لا عاقل مكلف واما القسم الثالث فلان
حصول التوقيف عليها يخلق علم ضروري بها في غير عاقل باطل اذ سوف نبين العاقل العلم بهذه اللغات الكثيرة
المتجانبة والتركيبات النادرة اللطيفة واجيب عن هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان التوقيف على
اللغات لو حصل بخلق علم ضروري بها في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بان الله تعالى وضعها هو لان
معرفة الوضع لا تصور بدون معرفة الواضع على التعيين قلنا لا نسلم بل يكفي معرفة الواضع مطلقا

فحينئذ

فحينئذ ان يلهم الله تعالى ذلك العاقل بان واضعها من غير تعيين وضع هذه الالفاظ بازاء المعاني
ولا يخلق فيه العلم بان ذلك الواضع من هو بعد تسليم ان العلم بالواضع موقوف على معرفة الواضع على التعيين
حتى جاز ان يخلق الله فيه العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى قوله [illegible] لا يلزم منه العلم بالمعرفة
لا يلزم منه معرفة الله تعالى قطعا لم يلزم ان لا يكون عالما بالله تعالى قطعا وان اورد به الكلام عليها سابقا
التكاليف ممنوع اذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم تكليفه مطلقا وفيه نظر اما اولا فللاجماع على عدم
الفصل بين التكليف بالمعرفة وسائر التكاليف واما ثانيا فلانه سياتي في مبحث ان العاصي مكلف بمعرفة
الله تعالى واما المقول بان التعسر من القسم التوقيفي والتعسر الاختراعي اصطلاحي فهو مذهب الاستاذ ابي
منصور الاسفرائني وانه قال القدر الذي وقع به التسمية على الاصطلاح انما هو التوقيفي واسائر مصطلح
صحيحا بانه لو لم يدل لكان ما يوقع التسمية كما مر في الوجه الاول من المعقول الدال على مذهب
الاشعري والجواب عنه بعينه ذلك الجواب وعلى انا نسلم الجزء منها بذلك الجزء وجوابها ذلك الجواب
لم يعرض المصنف لها والجوابها فاذا بطلت الادلة الدالة على مذهبه تعين مذهب التوقف
— وهو من عرفها الى آخره — لما فرغ من بيان وضع والواضع والموضوع
والموضوع له وعلة الوضع اراد ان يمهد قاعدة بها يعرف التعسر الذي هو موضوع عنه وانه العلم به غير ضروري
وهو ما كان بالتعسر والاحصار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وردت على لغة العرب وبحورهم و
تصريفهم ان العلم بالشرع موقوف على العلم باللغة ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب والعلم بالشرع واجب
وما توقف عليه الواجب وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فالعلم باللغة من حيث هو حرفة الفقه وقواعدها
النحوية والتصريفية فمقول ينظر الى معرفتها اما العلم المجرد او العلم المجرد او ما يتركب منها
واما العلم المجرد فهو اما سواء واما الاحاد ما المتوقف في اللغات الشهورة التي لا يعتبر بمشكوكها نحو اه والا
رض والحرارة والبرودة واما الاحاد فقسما ورد [illegible] من الالفاظ الناسبين
عن اللغات المؤنس لها كالحليب والاسعى واما ما ليس واما المركب من العلمين فهو ان يستنبط العلم
من المؤنس العلمين حكما تعريفا فحكم به كما اذا سئل عن ايمان الجمع المعرف باللام فاجاب بانه للاستغراق
ويعلم منه ايضا ان الاستغراق عارض لاجزاء ما يدخل عليه اللام ويعرف بسببه من هاتين المؤنس
العلمين عموم الجمع المعرف باللام فحكم بعمومه واعلم انه لو بدلت المؤنسة الثانية بقولهم ان كل ما دخل
الاستغراق فهو عام فحصل المؤنسة الثانية دليلا على ان كل ما هو الطلوب واما العلم المصرف فلا يعرف
بقولي في اللغة لما بينا انها امور وضعية فلا تستقل العقل بادراكها — الفصل الثاني في بيان
الالفاظ الى آخره — الفصل الثاني من هذا الباب في تقسيم الالفاظ الدالة وموضوعة
لانه التقسيم اما ان يكون لكل واحد او للمدلول الواحد او لما جميعا القسم الاول الذي هو حده وبدأ به

بعده اذا عرف عدا ما تناول الشئ ما ان يؤكد بنفسه ويسمى التاكيد اللفظى كقولك جاء زيد نفسه او عينه او اخوه او يؤكد بغيره ويسمى التوكيد المعنوى وحينئذ اما ان يكون باكيد المفرد او بتاكيد المثنى او المجموع فان كان تاكيدا للواحد مذكرا كان او مونثا كلفظ النفس والعين او تاكيدا لنسبة المذكر او المونث كلفظ كلا وكلتا او تاكيدا للجمع كلفظ كل واجمعين واخواته مثل اكتعين واخر وابصعين وابتعين يكون تاكيد المجمله كلفظ ان واخواتها واعلم ان الملاحدة الطاعنين فى القران اكثروا من سوال التاكيد فى المواضع مع انه يقع فى الحوادث وفى وقوع اما جوابه مفصلا فليراجع اليه من شاء فانه طويل مطلع وكذلك واما وقوعه فى اللغات فمعلوم بالاستقراء ـــ الفصل الخامس فى احكام الاسم وهى ثلاثة الاول فى الاسم المشترك وهو اللفظة الموضوعة لمعنيين مختلفين او اكثر وضعا اولا مرجحت عما كذلك وقولنا وضعا اولا مرجحت بما كذلك لكى يخرج به عن الاسماء المفرده ولعله اراد بها الالفاظ الدالة وقولنا وضعا اولا مرجحت بما يخرج عما يدل على المعنى بالحقيقه وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك لكى يخرج به عن اللفظ المتواطى فانه يتناول الماهيات المختلفه لكن من حيث انها متحدة بل من حيث انها مشتركة فى معنى واحد واعلم انه لا حاجة الى قوله من حيث هما كذلك لان اللفظ المتواطى كما لم يكن مسلما لم يوضع للانسان والفرس بل وضع لمعنى مشترك بينهما فلم يكن موضوعا لمختلفين حتى يجب ان يحترز عنه وقالت ـــ حتى المشترك لفظ دال على معنيين فصاعدا دلالة على السواء بالنسبة اليه وهو منقوض باللفظ المفرد الذى له مجازان متساويان وبالفظ سوى على انا لا نريد بقولنا على معنيين فصاعدا ما يحصر ولا يرد العدد واما المنصف فلم يعتبره ههنا لعلمه بتفريعه من تقسيم الالفاظ فان قلت ـــ وجب عليه حينئذ ذكر مفسر المترادف لانه على النقيض من القسم المذكور قلت ـــ انما فسره بعد التقسيم لتميزه بذلك وبين التاكيد والتابع كما مر وفى هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى انسانة والحق انه بذلك لان اللفظ المشترك اما ان يجب وقوعه او يستحيل وقوعه او يمكن وقوعه وكلا من هذه الثلثة مذهب لقوم والمختار عند المنصف الامكان وابطال ادلة الوجوب والامتناع اولا ثم اتبعها بما اظهرت ـــ هذا وقول الموجب الاشتراك قوم لوجهين الوجه الاول انه للمعانى غير مساهمة لان الاعداد احادا نواعها وهى غير مساهمة والالفاظ متساهمة لانها مركبة من الحروف المساهمة والمركب من المساهى مساه وحينئذ فاما ان يقع الالفاظ المساهمة على المعانى الغير المساهمة لزم الاشتراك ضرورة وردهذا الوجه بمنع الحد متسائلا اى لانسلم ان الالفاظ متساهمة قوله لانها مركبة من الحروف المساهمة والمركب من المساهى مساه قلنا لانسلم الحصر لتكرار الحروف هما لا غير متساهمة ولانسلم ان المعانى غير متساهمة لانه لا دليل من دليل ولئن سلمنا انه الالفاظ متساهمة وان المعانى غير متساهمة لكن لا يلزم وجوب الاشتراك

فان المعنى المقصود اعنى المعانى التى تحتاج الى التعبير عنها متساهمة لكونها متصورة واذا كانت متساهمة فلا يلزم من توزيع الالفاظ عليها وجوب الاشتراك واستدل المختص على ان المعانى متساهمة بان المعانى لها كثرة فى نفسها وكل كثرة فلها النصف فكل منهما متساهمة ومقدمتاه بالحد لان المراد بالكثرة ان كانت المساهمة فلا نسلم ان المعانى لها كثرة متساهمة بل لها كثرة غير متساهمة وان كانت شاملة من المساهمة وغيرها فلا نسلم ان لكل كثرة نصفا اذ النصف انما يكون للكثرة المتساهمة الوجه الثانى انها موجودة بطلوعى الواجب وعلى امكان مطلوبى الخصم اذ لو كان مجانبا فيها او فى احدهما لصح نفيه عنه لانه من خواص المجانبة وجود كل شئ عن ماهيته لما مر فى علم الكلام واذا كان كذلك يكون وجود كل من هما لوجود الاخرة لماهات فيكون الموجود متقولا عليهما بالاشتراك اللفظى ورد هذا الوجه بان مفهوم الوجود زائد على اماهيه مشترك بين الموجودات كما مر فى علم الكلام وحينئذ يكون الاشتراك معنويا لا لفظيا وان سلم ان الاشتراك لفظى وان وجود كل شئ عن ماهيته لكن لا يلزم منه الا وقوع الاشتراك لا وجوب وقوعه اذ من موضوعه كلا ان وقوع شئ لا يستلزم وجوب وقوعه فان قلت ـــ يجب لان الموجود من الالفاظ احاده التى يجب وقوعها فى الجواب للاحتياج الى التعبير عنها وقد تعذر ان الوجود عن الماهيه فوجب الاشتراك قلت ـــ لا نسلم وجوب وقوع الالفاظ العامة فى اللغات سلمنا لكن لا نسلم ضرورة كون معناه عن الماهيه حتى يجب الاشتراك وانا ـــ واستحالة الاخرون الى آخره ـــ نسلم استحالة وقوع المشترك فقوم اخرون واستدلوا بعينه بان الاشتراك الايهام الغرض من المعانى ومقصود المتكلم ان دلالة المشترك بالنسبة الى معنييه مساوية فلو فهم منه الغرض يلزم المرجح بلا مرجح وانه باطل واذا لم يفهم الغرض فيكون وقوعه مفسدة لما سيجئ فى المبحث الثانى من هذا الفصل فما يكون مفسدة وجب ان لا يكون وتوقف هذا الدليل على انتفاء الاحساس وتقريره ان قولك لوا وجب عدم افهام الغرض من اللفظ عدم وقوعه وجب عدم وقوع اسم الاحساس لكونه لا يدل عن خصوصيات مسمياته الا قطعا والا لما كان كما زعمه فنطالبكم بالتحقيق وهو ان الغرض من الالفاظ انما يتم بفهم فائدته احاليه وقد يكون فائدته مفصلة وقد تكون المشترك لا سيما الاحساس وان لم يفد الفوائد المفصلة لكنها تفيد الفوائد الاجمالية فلذلك وجب ـــ والمحال انما يلزم ان يقع الى آخره ـــ لا نسلم انه يلزم من ابطال ادلة الوجوب والاستحالة ولم يكن ذلك كافيا فى امكان الوقوع اذ لا يلزم من نفى الدليل نفى المدلول لجواز ان يكون امكان وقوعه او لا يم وقوعه فى اللغات باسرها وقوعه فى البعض بالبعض فقول ـــ المحال عدم المنصف والاكثر امكان وقوع اللفظ المشترك الجواز ان يقع من واضعين بان يضع واحد من المتسلسل لفظا لمعنى ثم يشتهر الوضعان ولم يعلم احدهما عن الاخر فيحصل الاشتراك وهذا هو السبب الاكثرى له وجاز ان يقع ايضا من واضع واحد بان يضع لفظا

وكان المستدل بالآية ان يقول هذا المعنى وان اراد بيانه هل يحوز استعمال اللفظ المشترك مريدا به جميع
معانيه مطلقا المجموع من حيث هو بكل واحد من المذكورين منفردا سواء تصور بحقيقته بكل المذكور او
والظاهر عدم جوازه وكان المانع انما منع هنا لما عرف هذا وانما نرجع الى اصل البحث وسنعود لتحقيق
جواز الشافعي رضي الله عنه والقاضي ابو بكر من الاشاعرة والمعتزلي من المعتزلة والوقوع على الجميع
اعمال اللفظ المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة معانيه طرق الجمع وهو الذي عند المصنف
وصحح استدلاله على هذا الوجه عباس العباسي والكرخي وابو حسين البصري والامام والمتأخرون احتلفوا فيما
بينهم فمنهم من منعه لامتناع القصد الى معنى واحد واسلم ان امتناع القصد انما يلزم ان لو تعلق المجموع
من حيث هو اي بما لا يتصور صدوره الا اذا كان على الوجه الذي ذكرناه ومكانه فلا مانع ومنهم من
منعه لان اللفظ لم يوضع للجميع لهولا يجوزون الاطلاق بطريق المجاز دون الحقيقة والمذهب الترجح
المتأخرين وهذا الدعوى ايضا ممنوعة ان اردت بالجميع الكل المجموعي لا الكل الافرادي لما على مذهب
المختار وسيجوز استعمال المشترك في جميع معانيه الغير المتضادة ووقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع
معانيه في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وذكر ان اللفظ الصلوة مشترك بين المغفرة
والاستغفار ومما معنيان مختلفان والمراد به الآية كل معنيه اذ لا معنى لامر الله تعالى الامة المغفرة ومن
الملائكة الا الاستغفار والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون يعود الى الله تعالى وحده
نحو الى الله تعالى واخواتي الملائكة يعود الى القول المسند اليهما واذا تعدد الفعل خرج النحو عن محل
النزاع انه حينئذ لا يلزم استعمال لفظ واحد في مفهوميه بل اعمال الخاص في مفهوميه وذلك جائز اتفاقا
قلنا في الجواب عن ارادت بسجود الفعل تعدده لفظا صنوح وان اردت به تعددا فسلم لكن
المغلوط من سجد واحدا مرادا بها الحاكي المحكي وذلك عين المدعى والبيان نقوله فلما سجد معنى
الاعطاء وهو المدعى وكذا وقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه الغير المتضادة معنى قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب يدل على جواز وقوع فانه لفظ
السجود مشترك بين وضع الجبهة على الارض وبين الانقياد وهما معنيان مختلفان والمراد به في الآية
كل معنيه لان المراد بسجود غير الناس الانقياد لانه المتصور منه وبسجود الناس وضع الجبهة
على الارض لان تخصيص لكثير من الناس دون من عداهم مما حق عليه العذاب مع سوء لهم في
السجود بمعنى الانقياد يدل على ان الذي خصوا هم من السجود وضع الجبهة وان هذا هو معنى الوضع
لمادته العامل لكونه منصفا للتكرار وحسد بكثير يقدر الآية الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ويسجد له من في الارض هكذا نجد كل حرف فعل فلما سجد مستعملا في معانيه

محمد ودلك عن مدورع الفاضل المراغي ورود هذا السؤال على الوجه الاول ايضا فانه من
ان العمل لحرف ان دون تصور فيلا تعدد سبب الحظ الاكمل ان وحسد الوجه فلنا
في جواب الاسلم ان حروف العطف بمنابة العامل فيها رافع والحروف لا ترفع وان سلم ان حروف العطف
بمنابة العامل لكن يتوزع بتلك منابة هذا العامل بحسبه لكون حروف العطف فرعه له وحسد يكون لها واحدا
مرادا به معاني مختلفة وهو المطلوب والصحيح وقد رد هذا الجواب على هذا الوجه وسواء لا نسلم ان
حروف العطف بمنابة العامل لاحتلاف النحويين في النواصب على ثلثة مذاهب بمنابة العامل مطلقا
بمنابة معنى بمنابة في البدل والعطف بالحرف ولو سلم لكن منابة العامل المذكور لا تجب
ولو كان منابة ههنا احمل المعنى الا قصاه الى ان يكون المراد بالسجود من الدواب والشجر والجبال
وضع الجبهة وسقوط هو البطلان لم قلت ولقائل ان يقول حيث منع حمله على
دلالة العمل بعينه حمد على ما بنا سبب حسب ما تقتضيه القرينة لقوله عقيبها بساوما يارد ا
واقول ان هذا السؤال مع انه مخالف لما تقتضيه ظاهر كلام المصنف كما سيجيء انما يتم ان لو كان
المراد بالاستعمال المشترك في جميع معانيه المجموع من حيث هو اما لو حمل على جميع معانيه بحيث
يسند كل واحد من المعنى الى فاعل اخر على الوجه الاكمل فلا نسلم انه لا يفضي الى مادة وحسد لا يحتاج
الى دفعه الى تقدير المناسب لم قلت وحملنا قول المصنف ولو سلم لكان بمنابة
بعينه على الوجه المذكور وان كان بظاهره ابيا عن ذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان العامل المذكور
مقدرا بحسبه كما اشار اليه وحسد ان كان المراد بجميع المعاني ثم نسلم امتناع نسبة المجيء الى كل
واحد من الفاعلين ولم لا يجوز ان يكون احدهما بعينه لان المعنى المعين المنسوب الى الاول و
الثاني اصح ان ينسب الى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وان كان
المراد بكل منهما معنى بعينه لان الجواب حوابا لان كان معنى بعينه والمعنى لم يكن
بمنابة بعينه ولانه لا يصح المطلوب لانه اذا كان الواو بمنابة العامل لم يكن استعمال اللفظ الواحد
في الشمس مفهوم واحد في حالة واحدة واقول عنا ان يكون المراد احدهما بعينه قوله
لان المعنى المعين المنسوب الى الاول والثاني امتنع ان ينسب الى الشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب قلت لا نسلم فان المعنى المعين المنسوب الى الاول والثاني هو الانقياد
وهما بمنابة الى المذكورات بعضها فان قلت المراد من في السموات الملائكة ومن
في الارض الناس لان من لذوي العقول لغة وحسد والمعنى المعين المنسوب اليهما وقع
المفهم قلت لا نسلم ما ذكرتم ان المراد من في الارض لو كان من الناس لتكرر ذكرهم وليس من
الناس بملائم من ذلك وحسد لا تصور منه الا الانقياد بدليل قولنا لو كان المراد احد المعنيين

اقول ـــــ في هذا الفصل مسائل ثلاث المسئلة الاولى ان الحقايق كلها موجودة وذلك
لان الحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية والشرعية واتفق العلماء على ان الحقيقة اللغوية
موجودة لان هذا الالفاظ وضعت لمعاني استعملت فيها بعد الوضع كالانسان والفرس
وغيرهما وكذا اتفقوا على ان الحقيقة العرفية ايضا موجودة اما العامة فكالدابة فانها موضوعة
لغة لكل ما يدب على وجه الارض لانها مشتقة من الدبيب ثم خصصها العرف العام ببعضها
ونحو الملك فانه مشتق من الالوكة وهي الرسالة ثم نقلها اهل العرف العام الى بعض الرسل وخصوا
به كما لكل ما ينذر من العلماء اصطلاحات يخصصهم كالعدد والنقض والجمع والفرق ونحوها
والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة فان لكل واحد منها
معنى خاصا في اللغة ونقلها اهل العرف الخاص الى معنى مصطلح عندهم كما سيجيء في باب
القياس ان شاء الله وانما اقتصرنا في الفصل على مصطلحي الفقهاء لانه يناسب المقام دون غيرها
والـــــ واختلف في الشرعية كالصلوة والزكوة فمنع القاضي واثبتها المعتزلة
مطلقا والحق انها مجازات لغوية فاشتهرت لا موضوعة ابتداء والا خرس كون عربية
فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرانا عربيا ونحوه قيل
المراد بعضه فان الخلاف على ان ايقاع القرآن بحيث تقرأه البعض قلنا معارض بما يقال
ان بعضه قبيل تلك الكلمات قلائل فلا يخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها لغة عربية
قلنا نخرجه والاصح الاحتمال قبل كونه في عربيتها لمعناها فان لغتهم قلنا نخصص بما
يأتي فالمحاجب الى الالة قبل منقوض بالمكاة والقسطاط والاستبرق والسجل قلنا وضع
العرب فيها واقع اخرى اقول ـــــ الحقيقة الشرعية هي الكلم المستعمل
فيما وضع له في الشرع واما خصصناها بالكلم لان الاستقراء دل عليه والحق الجاري
وعلى عدم الفعل الشرعي الا بالتبع وهو لما جرى على الفعل كالصلوة والزكوة واما جرى
على الفاعل كالمؤمن والفاسق والمعتزلة سموا هذا النوع من الكلم من ديبيا فرقا بينه

وبين ما جرى على الفعل اقول عرفت هذا فعلى اختلف العلماء في وجود الحقيقة الشرعية على
ثلثة مذاهب ان هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في معان تلك المعاني اما ان تكون تلك المعاني
اللغوية بعينها او ما يناسبها والمناسب بعينها اما ان يكون تلك الالفاظ منقولة اليها لمناسبة والمناسبة
فهذه ثلثة اقسام كل قسم من مذهب طايفة فنقول منع القاضي ابو بكر وجود الحقايق الشرعية
مطلقا سواء كانت دينية او غيرها واصطرب عبارات القوم في التعبير عن مذهبه
قال الاستاذ وقد رايت مختصرا للقاضي ذهب الى ان ما استعمله الشارع من اسماء اهل
اللغة كالصوم والصلوة والايمان والكفر في معاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم
لحقيقة بل هو مقصور على حقايق اللغات او مستعار لغيرها وبمرور في معناه وعلى القاضي
المراعي عما ذكره الاستاذ بان مذهب القاضي ان هذه الاسماء مبنية على حقايقها اللغوية ولم
تنقل الى غيرها وصرح بعد ذلك بسطور ان مذهب القاضي هو ان معاني الشرعية التي استعملت
هذه الالفاظ فيها انما هي حقايقها اللغوية وقال الحبي ان مذهب القاضي هو ان كل ما
يدعى انه حقيقة شرعية فهي مجاز لغوي وبين الكلامين بون بعيد وكلام الاستاذ
اولى بان يتبع لعلو مرتبته ولكونه موافقا لسياق كلام المختصر واثبت المعتزلة
الحقايق الشرعية مطلقا لان مذهبهم ان الشارع اخترع معاني ووضع هذه الالفاظ
بازائها من غير ملاحظة للمعاني اللغوية ومناسبة بينها وبين المعاني الشرعية والحق
عندنا المصير ان هذه الالفاظ مجازات لغوية اشتهرت في المعاني الشرعية بحيث صار
استعمالها في معانيها اللغوية محتاجا الى القرينة وهو المراد بكونها حقايق شرعية فهذا
المدعى انما يثبت لو ثبت امور احدها ان هذه المعاني ليست حقايقها اللغوية كما هو مذهب
المعتزلة وثانيها ان هذه الالفاظ صارت حقايق شرعية لاشتهارها في المعاني الشرعية
كما هو مطلوبه وثالثها ان هذه الالفاظ لم توضع ابتداء لما يريد هذه المعاني الشرعية
كما هو مذهب المعتزلة واشار الى بطلان مذهب القاضي بقوله انها مجازات نانا نعلم

بالضرورة ان هذه المعاني ليست حقائقها اللغوية واشار الى ما هو الحق عنده وهو ضد ما
حققه سيبويه وقوله المشهور الذي لم يصر مشهورا وهذه المعاني بحيث هي في الشرع استعملت
في حقائقها اللغوية سابقة الى الفهم عند اطلاقها في الشرع هذه المعاني هي التي قدمنا انه قد سبق
علم انها صارت حقائقها في الشرع واشار الى بطلان مذهب من يقول انها موضوعات مبتداة فقد
تقوم الحجة على ان تلك الالفاظ وان كانت موضوعات مبتداة لم يكن عربية اذ لم يضعها
واضع لغة العرب بازائه هذه المعاني واذا لم يكن عربية لم يكن القرآن عربيا لاستعماله على
ما ليس بعربي لكن كون المعاني غير عربية مخالف لقولهم وكذلك نقلناه قرآنا عربيا
ونحوه من الآيات الدالة على كونه عربيا كقولنا انزلناه قرآنا عربيا وبعضهم لفرط ولوعه
ان قوله ونحوه اشارة الى مجاز ان عربية فانه مثل العربية الا انه من العرب على الاستعمال
عند وجود العلاقة وانها واقعة في القرآن لما سلف انه هذه عبارته وهذا كلام مخبط لا
مفهوم له ظاهرا فان عنى بقوله انه مثل قولهم وكذلك سميناه فلما عربيا في كون القرآن
عربيا ان المراد من بعض القرآن كالكلمة اذ الضمير للسورة ونحو اطلاق اسم القرآن على
بعضه فان المخالف انما يقول القرآن بحيث يقرأ البعض منه واذا كان بعض القرآن
يسمى قرآنا مجازا ان سمي القرآن على ما ليس بعربي مع ان السورة كلها عربية قلنا
في الجواب عنه لانا لم ان بعض القرآن يسمى قرآنا بل القرآن كالمجموع وما ذكرتم
من الدليل وانه دل على ان بعض القرآن يسمى قرآنا لكن عند ما يبقيه وهو انه
يصدق ان هذا بعض القرآن كلا فعلم ان تسمية بعض القرآن بالقرآن انما هو بالمجاز
فيكون المراد من قولنا انزلناه قرآنا عربيا مجموع القرآن اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة وح لا يتم ما ذكرتم وفيه نظر لان المعارضة انما تتم ان لو صدق على السورة
انه بعض القرآن لا القرآن وهو ممنوع وظاهر انه يصدق عليه انه قرآن انا لا نعني من
القرآن كل معنى بنى محمد عن [illegible] كذا شيء كبعض الاسماء انه يصدق عليه انه ما كان

فان قيل سلمنا ان المراد بقولنا انزلناه قرآنا عربيا مجموع القرآن الكريم لكن لا نسلم
اشتماله على ما ليس عربيا بقوله انا نذكر ما خرجه عن كونه عربيا فلنا لكم فان تلك كلمات قليلة
فلا يخرج القول عن كونه عربيا كقصيدة فارسية سلم فيها لفظ عربي فلا يقال فان اشتمالها
عليها لا يخرجها عن كونها فارسية فكذا هنا قلنا في الجواب عنه ان اشتمال القرآن
على تلك الكلمات وان كانت قليلة لما لم يخرجه عن كونه عربيا لو لم يخرجه لم يصح سلبها
منه وقد صح ان يقال القرآن عربي كالالفاظ المفردة وكذا الكلام في القصيدة الفارسية المشتملة
على قليل من الالفاظ العربية اذ يصح ان يقال هذه القصيدة فارسية لا تلك الالفاظ العربية
فان قيل سلمنا ان تلك الالفاظ اشتمال القرآن على ما ليس عربيا يخرجه عن كونه عربيا لكن
لم قلتم ان تلك الكلمات ليست موضوعات مبتداة لم يكن عربية قوله لانا واضع
العربية لم يضعها بازائها قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز ان يكون اللفظ المعرب
هو ما يستعمله العرب سواء كان في معناه الذي وضعه الواضع بازائه او غيره واذا
كان كذلك فلم لا يكون هذه الالفاظ عربية باستعمال العرب اياها في لغتهم وان كان كذلك
كما سلف فلا يلزم من اشتمال القرآن على هذه الالفاظ وان كانت موضوعات مبتداة عربية فلا يلزم من اشتمال القرآن
عليها ان لا يكون عربيا قلنا في الجواب عنه ان استعمال العرب تلك الالفاظ في
معانيها لم يعرف دون معانيها اللغوية بما يكون في كونها عربية لان خصوص الالفاظ
انما هو بحسب دلالتها على معانيها التي وضعت لازائها وانا كان كذلك فاذا دلت على معان
لم يضعها واضع العربية بازائها لم يكن عربية وان فرض ما ذكرتم من الدليل على ان القرآن
كله عربي عربية تشتمل على ما ليس بعربي منقوض بالمشكاة وانها هندية معناها الكوة
وانه روي معناه المصران والكنبر في السحور فانهما فارسيان معناهما الدساع الغليظ
والبرك من السمك كل منهما مذكورة في القرآن فيكون مشتملا على ما ليس بعربي قلنا
في الجواب عنه ان كون هذه الالفاظ من تلك اللغات لما في كونها عربية لجواز ان يضعها

فجميع العربية بأن واضعها واضع تلك المعاني بأنه ان توافق اللغتان في الوضع غير
ممتنع كالصابون والشوري والبيان بقولنا وضع العرب فيها وفق وضع
لغة اخرى فان [illegible] وعورض بان الشارع اخترع معاني ولابد
لها من الفاظ قلنا كفى المحوج وبان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع فعل
الواجبات لانه الاسلام والاسلام فعل من مبتدئه لقولهم ومن سمع عن الاسلام
كلمه دينا فمن يعمل منه ولم يحز استثناء المسلم من المؤمن وورد فيما
خرج من كان فيها الاباية والاسلام هو الدين لقولهم ان الدين عند الله الاسلام
والدين فعل الواجبات لقولهم ودلك الدين القيمة او [illegible]
عورض الدليل الدال على كون هذه الالفاظ مجازات مشهورة الموضوعات
متبدئة وعلى ما ذكروه وانه على ما يذكر لكن معارض بدليل اعلى وتفصيل
ذلك كل منهما على انها موضوعة اما الاول فلانه اما ان يقال ان الشارع
اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلم يضع لها الفاظا لان وضع اللفظ لمعنى
مشروط بتعقله وكانت الحاجة ماسة الى تعريفها للمكلف فلابد لها من الفاظ
موضوعة من قبل الشرع بازاء تلك المعاني ويعرف بها المكلف المكلف بها
فلما في الحوالة عنه كفى المحوج في ذلك فتوجه ان يقال ان اردتم بقولكم
ان هذه المعاني جديدة فلابد لها من الفاظ تدل عليها انه لابد من الوضع بازاء
ان يدل عليها الجملة فممنوع لان الداعي لوضع الالفاظ لم الحوالة لم لا يكفي
بالمكان بان يدل عليها ويعبر عنها بالفاظ تدل عليها مجازا لما بينها وبين مجازاتها
العربية من العلاقة المعتبرة نوعا في العرف كالصلوة في انها موضوعة في
اللغة للدعاء اطلقت على معنى الشرع مجازا لما بينهما من العلاقة المعتبرة
وهو كون الدعاء جزءا من معنى الشرع حتى يكون من باب تسمية الكل باسم الجزء على الكل

وان

وان اردتم انه لابد من الفاظ كيف كانت تعرف بها فلم يكن لا يلزم منه كون تلك الالفاظ
حقيقة لجواز ان يدل عليها مجازا كما سيرد اما الثاني فالمعارضة بوجوه كل واحد من
هذه الالفاظ انها مستعملة لا في معانيها الاصلية المصرح بها في لفظ الايمان ورده وتقريره
حسبما ذكره هو ان الايمان في اللغة التصديق بدليل عن امير اللغة ومنه قولهم وما
انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات لان الدين
عبارة عن الاسلام اذ لو كان مغايرا له كان مغايرا له لزم محذوران احدهما ان لا يكون
مقبولا من سمعه لقولهم ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لكن الايمان مقبول
اتفاقا وثانيهما عدم جواز استثناء المسلم من المؤمن لان ح يكون مفهوم احدهما غير
مفهوم الاخر فلا يكون احدهما من حيث هو هو صادقا على ما يصدق عليه الاخر موضوعة لكن
الاستثناء صحيح لما وقع انه قد قالوا نعم فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فانه قد استثنى المسلم من المؤمن لان لفظ غير من ادوات
الاستثناء فثبت ان الايمان عبارة عن الاسلام والاسلام عبارة عن الدين بمعنى لقولهم
ان الدين عند الله الاسلام اي الدين بمعنى عند الله هو الاسلام لان هذه السياقة تعم
بهذا المعنى والدين عبارة عن فعل الواجبات لقولهم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك من اقوى العمومات لتعريفه بلفظ الكل
المضاف الى جميع ما تقدم فيجب ان يكون جميع ما تقدم دينا معتبرا وكل ما هو من فعل الواجبات
عدم ذكره انما هو لقيام الصلوة وايتاء الزكوة وهو لا ينافي الواجب في تدين وجوابها
ويلزم من هذا ان الايمان الموصوف بان يكون الايمان فعل الواجبات واذا كان الايمان في اللغة
عبارة عن التصديق وفي الشرع عن فعل الواجبات يكون مفهوم الشرع مغايرا لمفهوم اللغوي
بالكلية فيكون من مجاز الشرع ويلزم ما ذكرنا واعترض الاستاذ على المقدمة الاولى من هذا
الدليل وقال ان الايمان لو لم يكن هو الاسلام لم يكن مقبولا من سمعه وانما يلزم ذلك ان

لو كان الايمان دينا وهو ممنوع وما تمسك بالاسماء الواقع في الآية فضعيف لان هذه السبعة
لا تدل على الاسماء فان قولنا اخرجت من هذه القرية من كان فيها من النصارى وغاير
منها غير يدين من اليهود ليس باسماء لليهود من النصارى والا لوجب ان يكون اليهود
والنصارى واحدا على ما زعمه سلمنا لكنه لا اسماء مفرغ بعدره فما وجدنا منها من تسمت
عن المسلمين وجب ان لا يلزم كون المؤمن مسلما سلمنا لكن لا يلزم منه كون الايمان
بالمعنى الذي هو المقصود اذ لا يلزم من قولنا الضاحك كاتب ان يكون الضحك كتابة
وفيه نظر فان مفهوم الضاحك لو كان مفهوم الكاتب كما لزم من تقدير ان يكون
مفهوم المؤمن مفهوم المسلم لكان الضحك كتابة وعند المعتزلة مرتكب الكبائر
ان الاسلام هو الدين فان ما ذكرتم انما يدل على ان المؤمن هو المسلم والمطلوب هو
جزء المسمى فلا يصح في الشكل الاول وفي هذا الاعتراض وان اورده المفاضل المراغي
على هذه المقدمة مردود وان استاد الكشاف اورده بعينه على مقدمة اخرى حسبما رأى نسبناه
الى الاستاد وفيه نظر فان المسلم يمنع ان مفهوم الاسلام مفهوم الدين فان الآية يدل على
مفهوم الدين مفهوم الاسلام فيكون مفهوم الاسلام مفهوم الدين وح لا يرد ما ذكروه
الا حاجة في دفع الاعتراض له الفاضل واعترض الامام على المقدمة الثانية وقال ان نفس
ذلك الشيء قوله نعم وقد ذكر دين الله من كلماته الاشارة الى الوحدان المذكورين فلا يكون صرفها الى
امور كثيرة كالواجبات والى الموت كاقامة الصلوة فلا بد من اتحاد شيء يكون واحدا مذكورا
حتى يمكن ان يكون اشارة به اليه ان قدرتم ذلك الواحد المذكور لعله الذي امرتم به لكن
مدلول الموصول نعم وما امروا حتى يصير مدلول الآية ذلك الذي امرتم دين القيمة نعم يصير واحد
اخص مذكورا وهو لفظ الدين المخلص لكون مدلوله ومخلصه لله الدين الا لله حتى يصير
المعنى وذلك الدين المخلص لله دين القيمة وهو اضمار اخص من اضماركم اما اولا فلانه على
اضماركم لا يحتاج الايمان عن اخر بعد تلك الجملة على اضماركم واما ثانيا فلان مدلوله وهو الذي

امرتم وهو لكم ذلك الذي امرتم به من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة دين القيمة يصح على مذهبكم
لان من قال ان الدين هو الواجبات فهو انما يقول انه هو الواجبات بأسرها دون بعضها والمذكور
في الآية انما هو بعضها وهو اقام الصلوة وايتاء الزكوة دون غيرها من الحج والصوم وسائر
الواجبات فما ضرنا لكن صحة على مذهبنا نحن اهل السنة والمعتزلة ان يعتذر عن ذلك
الى الموتين بعرفة الى اقام الصلوة دون اقامتها فلم يلزم ما ذكروه وانا سنبين الكلام بما يراد
هذه الاعتراضات ما سنبينها انفا كانت موردة في شرح القاضي المراغي فرأيتهم حققوا
به وليلا على الكتاب عما ذكرناه من القوانين فالـــــــ قلنا في الشرع تصديق
خاص وهو عند الاشاعرة والدين وانما الانقياد والقول الظاهر ولهذا قالوا نعم قال الله تعالى
ولكن قولوا اسلمنا وانما حاز الاستدلال الصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط
صحة الاسلام اولـــــــ قلنا في الجواب عن الدليل الاول المعتزلة
الذاهبين ان الايمان في الشرع فعل العبادات ان مفهوم الايمان في الشرع تصديق خاص
وهو تصديق النبي صلعم في كل امر ديني علم مجيئه به ضرورة فيكون جملة شرعية ذات مفهوم اركب
اطلاق الجزء على الكل كما سبق في الصلوة وما ذكروه من الدليل لمقدمة ممنوعة بيان ذلك من مقدمته
ان الايمان هو الاسلام والاسلام هو دينه وهما ممنوعان اذ لو صح لكان مفهوم الايمان مفهوم
الاسلام والدين لكن مفهوم الاول سابق مفهومها لغة وشرعا بالنقل فلان الاسلام في
اللغة الانقياد والطاعة والفعل الظاهر وهما غايران مفهوم الايمان لغة اعني التصديق والاقرار
فلان مفهوم الايمان كذلك لكان عين المفهوم الشرعي للعلم بما هو في الشرع اثنان احدهما
ونفي الاخر لكنه وقع في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولكن قولوا اسلمنا فاثبت نفي الايمان
واثبت الاسلام ولقائل ان يقول لا يجوز ان يكون المراد في الآية مفهومها اللغوي حتى يكون
معنى انك لا تصدقنا ولكن انقادوا لظاهر قولك ضرورة وح لا يلزم من تغاير مفهوم
اللغوي تغاير مفهومها الشرعي ان قلت لو لم يكن مفهوما متغايرين لصح

اما ان سوغ عليه صدقها فلزم الدور لتوقف كل واحد منهما على الآخر وتوقف
على غير صدقها وهو بطلانها وفيه نظر لانا لم نسلم الدور لما قلناه وكانت صادقة
سواء علم وقوع مدلولها قطعا ام لا واما كانت اخبارا عن الماضي او الحال اما ان كانت عن المستقبل
فلا يلزم ذكر الثالث بل لو كانت هي الصيغ الاخبارية ولو لم يقصد بها الطلاق كما لو قال
به لان هذا الصيغة صيغة الماضي بحسب اللغة فلو كانت اخبارا لكانت اخبارا عن الماضي ولا يقع
الطلاق كما لو قال لها طالق امس وقد نوى الطلاق بها فانه لا يقع قضاء كذا لو لم ينو
شيئا الطلاق المذكور به الطلاق اتفاقا فلو قيل بانه جاز ان يكون اخبارا عن الحال او الاستقبال
وانما بطل كونها للاخبار بالوضع اللغوي بحسب كونها للانشاء وهو لفظ الثالثة المجازية
المفرد مثل الاحد للشجاع او ما ركب مثل اشارات الصغير وفي تكبير كل لغة ومرادفها
مثل احمائي اكتحلي بصمغ ومنحه بن داود في القرآية وحبيبتي لنا وان اريد بها
فانها مع القرينة الساقطة الساقطة يصح ان يجوز لعموم المجاز وليها
الاسباع فيما لا يسع او ولـــــــ لما فرع من المسائل الاصولية في مباحث الحقيقة شرع في مسائل
المجاز في مباحث المجاز وهو لغة ان يسع في المفرد من الالفاظ مرتجلا هو مجاز في المركب
من حيث هو مركب وقد يجيء ما المجاز الواقع في المفرد مثل الفاظ شرطا وقعا كما مر في
الشجاع فانه مستعمل في معنى موضوع له اصلي كما بينه واما الواضع في المركب من مستعمل كل واحد من
الالفاظ المفردة في ما وضع له اصلا وسند العمل الى غيره على الجميع مثل قولك رأيت عربيا الصغير وفي الكبير
اكثر الفوائد ومرادها في كل واحد من هذه الامثلة الالفاظ المفردة فانها في هذه المثل مستعملة في ما وضع له اصلا
وعلة بانه مسندة الى ما يكذبها الذي هو غير فاعلها الحقيقي لان المسبب هو الله تعالى وما الذي يفعل المعجزة
والاسناد معا كقولك بنى امير الحكم بلدة كذا فانه يستعمل لفظ الامير المذكور في ما وضع له اصلا لانه
اراد به المستولي و ـــ كذا لفظ الحكم لانه اراد به الروية فحسب اسند البناء الى الروية التي هي غير
فاعلها الحقيقي لان ـــ الفاعل للمسرة هو الله تعالى وحده انما اسند البناء الى الملك المجاز لاسناد

المسرة الى الروية لان الله لم يجر على مذهب الاشعري وعلم من هذه المثلة وقوع المجاز في اللغة وبانه
هل يجوز وقوعه في كلام الله تعالى وكلام رسوله ام لا فقد ذهب بعض ائمة داود الاصفهاني الى منع وقوعه
فيهما وبجواز وقوعه فيهما ذهب الباقلاني وابن جرير الطبري وابن خويز منداد المالكي وهو
مروي عن الامام احمد بن حنبل وجمع من المحققين واحتج المانعون بان الظاهر من لفظ الاسد هو
الحيوان المفترس فلو اطلق على الرجل الشجاع لكان كاذبا لان الاسد ليس بشجاع وهو باطل
لان الاسد في اللغة لم يوضع للحيوان المفترس فقط بل هو موضوع له وللرجل الشجاع
وغيره بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على الخلاف المشهور فلا يكون الرجل الشجاع كاذبا
بل يكون صادقا بالاشتراك او بالمجاز على الخلاف المشهور ايضا وبان الله تعالى قد سمى
نفسه بالمكر والخداع والاستهزاء والسخرية والنسيان مع انه لا يجوز ان يوصف بشيء من ذلك
الا على سبيل المجاز فكذلك ما ورد في كلامه من هذا القبيل وبان الله تعالى قد سمى
الشيء باسم غيره اذا كان مشابها له في بعض صفاته كتسمية الجزاء على السيئة سيئة
وعلى الاعتداء اعتداء مع ان الجزاء ليس بسيئة ولا اعتداء في الحقيقة وانما سمي بذلك
لمشابهته للسيئة والاعتداء في بعض الصفات وهو الصورة والقدر وبان الشجاع انما سمي
اسدا لمشابهته للاسد في بعض صفاته وهي الشجاعة وبانه يصح نفي الاسد عن الشجاع
كما يصح نفي الحمار عن البليد ولولا المجاز لما صح النفي لان النفي انما يتوجه الى
المعنى الحقيقي للفظ دون المجازي وبانه يصح تقييد الاسد المستعمل في الشجاع بما يدل
على المجاز كقولنا رأيت اسدا يرمي كما يصح تقييد لفظ الحمار المستعمل في البليد بما يدل
على المجاز كقولنا رأيت حمارا يحمل اسفارا وبانه يصح الاستثناء بالاسد المستعمل في الشجاع
كما يصح الاستثناء بالحمار المستعمل في البليد كقولنا رأيت اسدا ليس بشجاع
ورأيت حمارا ليس ببليد وبانه يصح الاشتقاق من الاسد المستعمل في الشجاع كما يصح
الاشتقاق من الحمار المستعمل في البليد كقولنا اسد يأسد اسدا واسدانا وبانه يصح
تأكيد الاسد المستعمل في الشجاع كما يصح تأكيد الحمار المستعمل في البليد كقولنا
رأيت اسدا اسدا وحمارا حمارا وبانه يصح وصف الاسد المستعمل في الشجاع كما يصح
وصف الحمار المستعمل في البليد كقولنا رأيت اسدا شجاعا وحمارا بليدا وبانه يصح
تشبيه الاسد المستعمل في الشجاع كما يصح تشبيه الحمار المستعمل في البليد كقولنا
زيد كالاسد وكالحمار وبانه يصح الاستعارة في الاسد المستعمل في الشجاع كما يصح
الاستعارة في الحمار المستعمل في البليد كقولنا رأيت اسدا يرمي وحمارا يحمل اسفارا
وبانه يصح الجمع بين الاسد المستعمل في الشجاع والحمار المستعمل في البليد في
الاستعارة كقولنا رأيت اسدا يرمي وحمارا يحمل اسفارا وبانه يصح الجمع بين الاسد
المستعمل في الشجاع والحمار المستعمل في البليد في التشبيه كقولنا زيد كالاسد
والحمار وبانه يصح الجمع بين الاسد المستعمل في الشجاع والحمار المستعمل في البليد
في الاشتقاق كقولنا اسد يأسد اسدا واسدانا وحمر يحمر حمرا وحمارا وبانه يصح
الجمع بين الاسد المستعمل في الشجاع والحمار المستعمل في البليد في التأكيد كقولنا
رأيت اسدا اسدا وحمارا حمارا وبانه يصح الجمع بين الاسد المستعمل في الشجاع
والحمار المستعمل في البليد في الوصف كقولنا رأيت اسدا شجاعا وحمارا بليدا
وبانه يصح الجمع بين الاسد المستعمل في الشجاع والحمار المستعمل في البليد في
التشبيه كقولنا زيد كالاسد والحمار وبانه يصح الجمع بين الاسد المستعمل في الشجاع
والحمار المستعمل في البليد في الاستعارة كقولنا رأيت اسدا يرمي وحمارا يحمل اسفارا
وبانه يصح الجمع بين الاسد المستعمل في الشجاع والحمار المستعمل في البليد في

والخصص فان وقع التعارض بينهما فاختار الخصص اولى لان الخصص خير من المجاز كما سياتي
في المسئلة التاسعة والمجاز خير من الاشتراك كما سنذكر مسئلته
قولهم ولا تنكحوا ما نكح ابوكم فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والمباشرة حتى يكون معنى
الاية يحرم موطوءة الاب ومنكوحته من غير الوطي ويحتمل ان يكون النكاح مختصا بالعقد
خص عنه الكل حتى يكون معنى الاية تحرم منكوحة الاب بالعقد الصحيح من غير وطي دون منكوحه
بالعقد الكاسد لكنه لكن حتى يجوز نكاح من نكحها الاب بالنكاح الكاسد من غير وطي واذا وقع التعارض
بين هذين الاحتمالين فالقول بالخصص اولى من القول بالاشتراك فالخاص المجاز
من النقل لعدم استلزامه تاخر البيان كالصلوة الامر بها مطلقا والحالف لا يصلي فانه يحنث بالفاسدة
وحرم الربا فان الالف والخاء مضمر والربا هو العقد السابع الخصص اولى مما عدم مثل احل الله
البيع فانه الحاوله مطلقا وخص الكاسد وبقي الصحيح بشرائط الصحة اولى هذه هي الجهات
الثلث الواقعة بين النقل والمسئلة الثانية وهي المجاز والاضمار والخصص وقول المسئلة الخامسة
في التعارض الواقع بين النقل والمجاز اذا وقع التعارض بينهما فالمجاز اولى لان النقل يستلزم تاخر البيان
اي تاخر البيان المستفاد من اللفظ عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا واهل اللسان ما طبقوا على تغيير الوضع بحيث
فانه يوقف على قرينة يسمع المخاطب عن فهم الخصوص ذلك منتشر وكان المجاز ولهذا المسئلة الصلوة
في اللغة الدعاء وسمعنا لها في المعنى الشرعي يحتمل ان يكون بطريق النقل ويحتمل ان يكون بطريق
المجاز من باب اطلاق الكل على الجزء فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في هذا اللفظ
فالقول بالمجاز اولى لما عرفت المسئلة السابعة في التعارض الواقع بين النقل والاضمار اذا
وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لان الاضمار مثل المجاز كما سبق في المسئلة المتقدمة والمجاز
خير من النقل لما عرفت انفا في المسئلة الخامسة فالاضمار خير من النقل لان الاولى للمنع على شيء
واجب على كل الشيء مثل قولهم وحرم الربا ولربا لغة الزيادة وهو يحتمل ان يكون لفظ الربا
في الاية باقيا على حسب اللغوية ولفظ الاخت مضمرا حتى يكون معنى الاية وحرم احد الربا ويحتمل ان

ان يكون الباقي اعني خصوص الصور الى العقد المشتمل على الزيادة وهي المعدود والمصوغ او
الكيل على احد قولي المذهبين حتى يصير معنى الاية وحرم العقد المشتمل على الزيادة بهما فاذا
وقع التعارض بين هذين الاحتمالين بمثل هذا اللفظ فاحتمال الاضمار اولى كما ذكرنا في المسئلة
السابعة في التعارض الواقع بين النقل والخصص اذا وقع التعارض بينهما فالخصص اولى كما تقدم
في المسئلة الرابعة من ان الخصص خير من المجاز سابقا على الحاجة وهو خير من النقل كما مضى
في المسئلة الخامسة فالخصص خير من النقل بمسئلة قولهم احل الله البيع فانه اللفظ موضوع للعقد
المطلق وهو شامل لما وجد مطلقا والحال في العقد انما هو الصحيح العقد بشرائط الصحة فان
اللفظ الاية وان كان مطلقا لكنه يحتمل ان يكون عاما خص عنه العقد الكاسد حتى يكون البيع المذكور
في الاية عاما مخصوصا ويحتمل ان يكون منقولا عن معناه اللغوي الى العقد المشتمل بشرائط الصحة
حتى يكون المذكور في الاية مفهوما شرعيا فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين صار هذا اللفظ
فالقول بالخصص اولى لما سبق في المسئلة السابعة من الاضمار خير من المجاز كما سبق انفا في الترتيب
مثل هذا ايضا الخصص خير من النقل والمجاز كما سبق في المسئلة الثالثة عشر ويدل على ما ذكرنا ايضا
الله عليه فان المراد باللفظ وخص المسمى او الدين والمجاز اولى هاتان المسئلتان هما المسئلتان
الواقعتان بين المجاز والوجوه الباقية اعني الاضمار والخصص وقول المسئلة الثامنة
في التعارض الواقع بين المجاز والاضمار اذا وقع التعارض بينهما في مسئلتان فالراجح احدهما الاخر
لا سبق انفا في مستدعاء العبرة الماخوذة عن فهم الظاهر عند وقوع التعارض في كل منهما في تعيين
للخصص والمجاز مثل قول القائل لمن لا يكون ابنه هذا ابي فانه يحتمل ان يكون معناه انه يجوز
عجوب ويحتمل ان يكون لفظ مثل مضمرا يريد به انه مثل ابي واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين
ومثل هذا اللفظ فلا يجاب احدهما على الاخر كما قررنا المسئلة السابعة في التعارض الواقع
بين المجاز والخصص اذا وقع التعارض بينهما فالخصص خير من المجاز لان الباقي من مدلول
اللفظ بعد التخصيص معين لانه صور الخصص بعقد اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا خرج البعض

عصص الى الذكر عند عدم حكم عما عدا المذكور كما سيجئ البحث عنه في المسألة الآتية بسم الله الرحمن الرحيم

الرابعة عشر الحكم بالكلام الدال على نفيه عن غيره والا لما جاز القاسم رح قال ابن الدقاق وما احدسي معنى الذات مثل ساعد الغنم زكوة مد رجلها لم يطرد التخصيص فائدة اخرى خلافا للوجهه والسرخسي والقاضي وامام الحرمين والغزالي لنا ان المبادر من نحو قولهم مطل الغني ظلم ومن قولهم الميت يسعر وانظر هو التخصيص مستدعى فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها ستقف بالاصل ومعلوم ان الميت يسعر بالعلية كما سعروه وانا نصر ح بعلة اخرى فيها اسقاط فعل لو دل لدل لما مطلقا وقد دل ولنا دل لما ما بينا ان المبادر من الاطلاق العلة واسقاط العلة يستلزم اسقاط معلولها المساوي فعلوا او لا فعلوا او لا فاذكر حشية اطلاق لم نذكر لنا عدا ما ذكر

هذه المسألة الرابعة في بيان اقسام دلالة الخطاب وهي سبعة الاول مفهوم الحصر فنقول الحصر يستفاد من حروف انما انما مفهوم انما الكاف مفهوم العدد الرابع مفهوم الكلام كله كالكاف بظلم اسم عدد اولم جنس مشتق او جامد مشتق وبقولنا له مفهوم اللقب احترازا من مفهوم الصفة وكانت ذاتية او لا السادس مفهوم الشرط السابع مفهوم العدد وهذا ورد هنا منها اربعة مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم العدد وترك غير الاقسام لخفي البعض وعدم حرمان فاقد مفهوم الحصر لفساد من بعض الوجوه كحصر المبتدا في الخبر مثل انما زيد قائم لصدقه مع موجبة امطل ظلم مع كذبه لمجاز عدم افادة الحصر فلا يذكر دليلا وفيه نظر لنا عرفت هذا فنقول تعليق الحكم بالكلام ويقال له مفهوم اللقب لدل على نفي الحكم عن غير ذلك الكلام الذي علق به الحكم جنس كقولك في الغنم السائمة زكوة اولم علم كقولك في الدار فان الاول لدل على ان الزكوة في غير الغنم والثاني لدل على ان عمرا ليس في الدار والدليل على ما قلنا انه لو دل لتعليق الحكم بالكلام على نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الكلام لما جاز القاسم لان النص دال على ثبوت الحكم في الاصل فان كان مساويا للفرع فلا قياس سواء الحكم فيهما وان كان مساويا له فكذلك لان التنصيص على حكم الاصل يكون دالا على نفي الحكم عن غيره والفرع غيره فكذا لا دال على نفي الحكم عن الفرع ولا كذلك اثبات الحكم في الفرع بالقياس لتقديم النص على القياس لكن جواز ان يتمام الخصم فيطل القول بمفهوم الدليل فان قلت هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على عدم جواز بعض

الثانية

الاقسام وما ثبت حكمه اصلا بالنص ودعوى ذلك على عدم جواز القياس مطلقا فلت هذا القدر يكفي في هذا البيان فلا نطول هذا هو مذهب الجمهور اما ابو بكر الدقاق فخالف الجمهور فذكر وذهب الى ان التخصيص بالكلام يدل على نفي الحكم عما عدا ذلك الكلام محتجا بان لا يفيد التخصيص فائدة والفائدة الاتية نفي الحكم عما عداه وجوابه منع حصر الفائدة فيه وتعليق الحكم باحدى صفتي الذات مدل على نفي الحكم عما يتصف بتلك الصفة كما عرفت في سائمة الغنم زكوة فان الذات وهو الغنم لها صفتان احديهما السائمة والاخرى المعلوفة وقد علق عدم الحكم وهو وجوب الزكوة باحدى صفتي الذات وهي السائمة فانه يدل على نفي الحكم وهو الزكوة عن الغنم المعلوفة لكن يسقط ان لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى على نفي الحكم عما عدا المذكور اما اذا كان له فائدة اخرى مثل سئل عن هل في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة او قيل حضرة لعلان غنم سائمة فالحكم في الغنم السائمة زكوة اوكان الغرض من التخصيص المنع من العادة المذمومة فان من عاداتهم المذمومة قولهم اولاد ضئية العقم فقال انعلوا او لا فعلوا فلا دال على نفي الحكم عما عدا المذكور بخلاف ما اذا لم يظهر فائدة يدل اخلافا لابي حنيفة وابن سريج والقاضي ابو بكر وامام الحرمين وحجة الاسلام اخرى قائم ذهبوا الى انه لا دال على ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات مدل على نفي الحكم عما عدا المذكور وجوه ثلثة الاول لو دل لدل على نفي الحكم عما عدا المذكور الى انقسام من حيث هو امطل ظلم فانه حاد عن الفهم انه مطل على الغني ليس بظلم ومن قولهم الميت يسعر فانه يتبادر الى الفهم ان الميت الغير المذكور سعر لذلك سيتم هذا الدليل ويضح من كلامه الثاني ان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة والا لكان التخصيص عبثا وهو لا يليق بكلام البليغ فضلا عن كلام الشارع وتخصيص الحكم بالمذكور له فائدة وهو ظاهر والفائدة التي استدعاها التخصيص اما تخصيص الحكم بالمذكور ونفي الحكم عن غيره والاصل عدمه فيتعين ان الفائدة مختصة به وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الوجه لثبت مفهوم اللقب في الحاجة قلت لو مفهوم اللقب فائدة اخرى غير نفي الحكم عن غير المذكور وهي افادة الكلام لان الكلام بدونه ناقص غير مفيد فانه لو حذف الغنم من قولنا في الغنم زكوة سائمة لم يبق الكلام مفيدا بخلاف ما لو حذفت السائمة عن قولنا الغنم السائمة زكوة لبقي الكلام مفيدا وحينئذ يمكن ان يكون ذكر هذا القيد فائدة غير الاحتراز وهذا معنى قولنا وان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة الثالث ان ترتب

في الجواب عن السؤال الاول ان التخصيص بهذا الشرط انما جيء به على الاغلب لان الاكراه انما يتصور غالبا في حق من يعتد بخطابه فلا يكون ذلك الشرط معتبرا في مفهوم المخالفة كما مر في مفهوم الصفة ان ذكر شرط في مفهوم المخالفة مطلقا او بقي للعام ان الجواب لم يصر راجعا الى المفهوم وانما لم يثبت الحصول الاجماع المعارض الراجح عليه عن السؤال الثاني ان النهي عن الشيء يقتضي جوازه والا لكان النهي عنه عبثا لكونه غير مقدور وما لا يتحصل لعدد لا يدل على الزائد الناقص اولى الجواب ان المختار عندنا في الجواب ان التخصيص بالعدد لا يدل على عدم الحكم عن الزيادة على العدد الناقص بالعدد لان الاعداد ان لم يجز ان تكون مختلفة بالحقيقة فلا شك انها تختلف في حكم وان لم تختلف فلا شك ان التخالف بالعدد يوجب كان في حكم والحق التفصيل وهو ان قول العدد اذا علق به الحكم اما ان يكون علة لذلك الحكم او لا فان كان علة فالمعلق به اذا ثبت ذلك الحكم في الزائد على العدد لان العلة يجب ان يكون موجودة في الزائد وقد ناقض عند كقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان القلة علة لان دفع الخبث فان زاد على القلتين يطهر ايضا وان نقص قلة ان شاء فالعلة القاصرة لم تكن العدد علة لذلك الحكم فان الحكم حظر الخمر يعم الزائد على الخمار او كراهة كراهة غسل اعضاء الوضوء اربع مرات على التحريم والكراهة فيما فوق الثلث وان كان لحاما كوجوب خمس صلوات او اباحة كاباحة اربع زوجات او ما يصدق عليه سارق في وجوب القطع فلا يدل على ثبوت ذلك الناقص دون ما لا يتحصل لعدد اصلا ان يستقل بعبارة الحكم اولا والمقارب له اما فصل اخر مستقل بعبارة فخصيص العدد مع قولهم ومن يعص الله ورسوله فان لنار جهنم خالدين فيها ابدا لا يدل على ان الامر يستحق النار وحالة قولهم ومن يعص الله ورسوله فان لنار جهنم خالدين فيها ابدا لا يدل على ان يتم الرضاعة على ان مدة الحمل ستة اشهر او اجماع امة لا يعارض عبارة النص على الاجماع الدال على ان الحامل يقابة ارتفاع الحيض وقد عرفت في صدر الفصل ان الخطاب اذا ورد من الشرع امكان يستقل بعبارة الحكم وقد من البحث في كيفية الدلالة اولا يستقل بالامكان لا يخرج الى معلوم يتعلق به حتى يصير حكما وهو كالمقارنة لعبارة النص او يوجب حالة كشهادة حال المتكلم والاول اما نقصان او قياس الفصل المقارن بعضا حتى لا يكون بحيث يدرك كل من يعلم معنى اللغة مثل دلالة قولهم ومن يعص الله ورسوله فان لنار جهنم على ان ترك الامر يستحق

النار فان قولهم ومن يعص امر يدل على مقدمة وهو ان ترك كل امر عاص وقولهم ومن يعص الله ورسوله على صورة اخرى وهو ان كل ما يستحق الرد وهما سيان فيما اذا ورد احدهما مطلقا او يكون احد النصين دالا على ثبوت حكم النسخ والنص الاخر دالا على ثبوت بعض ذلك الحكم فقط وجب القضاء بان ما دل الحكم ثابت لكنا نعود الى قولهم وعلة وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على ان مدة الحمل ستة اشهر فان قوله وعلة وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان مدة الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على ان مدة الرضاع حولين كاملين فيما اذا كانت مدة الحمل واما الاجماع المقارن للنص فهو دلالة على شيء دلالة ما دل عبارة الحال من نحو قولهم واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله مع الاجماع الدال على ان الحالة هذه غنيمة الحاضرة المسلمة الى ميت لكل من هذه الامة وهو اصل المتبع عند ورث الخالة واما القياس المقارن للنص فهو دلالة مثل دلالة الفحوى الدال على حرمة الربا في البيع الفاسد القياس الدال على ان المعلوم بمنابة حمل على المحكم كحرمة الربا في النكاح واما النص المقارن فهو بمنزلة حال المتكلم مثل دلالة قوله عليه السلام لما وقع في الجماع مع شهادة حال المتكلم وهو انه عليه السلام بعثت لبيان الاحكام التي يعرف دون اللغوية على ان المراد منها للعرف دون بيان اقل الجمع فالباب الثالث في الامر والنهي وفيه فصول الفصل الاول في لفظ الامر وفيه مسائل المسألة الاولى في حقيقة القول المطلق للقول واعتبر المعتزلة العلو والعلو الحسي الاستعلاء وبعضهم قولهم كتابة عن وجوب ما امر به وليس حقيقة في غيره فيما للاشتراك وقال بعض المحققين انه مشترك بينه وبين الفعل انهم انه يطلق عليه مجازا والمراد الامر واحد وما قرروه بعيد والاصح الاطلاق الحقيقة ولنا المراد الشائع بحيث لا يحتاج اذا قيل امر فلان بكذا الى قرينة تدل على ان المراد القول والشيء والصفة والشان وهو اية الاشتراك ولنا ما يرد القول اولى الباب الثالث المباحث المتعلقة بالامر وانواعه وفي هذا الباب فصول ثمانية ان البحث فيه اما ان يكون عن الامر او عن المامور به وما يكون بحثا عن مدلول لفظ او عن مدلول صيغته فذلك كانت الفصول الثلثة الاولى عن الاوامر والنواهي ثلثة الفصل الاول في ما يدل لفظ الامر صريحا على انه حقيقة في القول القائم بالنفس فقد افترقوا فقال بعضهم مفهوم الامر هنا فقط سواء صدر عن هو اعلى رتبة من المطلوب منه او ممن هو دونه منه او ممن يساويه في الرتبة واختار المصنف هنا واعتبر المعتزلة قيد

الامر مجازا في مطلق الطلب حقيقة في الطلب كما في الفرق بينهما وجب حمله اطلاقه مطلقا على
الحقيقة وهو الطلب والـــ الفصل الثالث في صيغته اصول ـــــــ الفصل الثالث في بيان
مدلول صيغة الامر حقيقة ومجازا قال الاصوليون صيغة افعل ترد لستة عشر معنا لا تفهم
قرائن ترد على اربعة الاول الايجاب كقولهم اقيموا الصلوة فان قوله اقيموا بعد الايجاب والتحتم
في افادته الى قرينة لانه حقيقة في الايجاب كما سبق الثاني الندب كقولهم فكاتبوهم ان علمتم فيهم
وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فان كلا واحد من المكاتبة وايتاء المال لما كان مقتضيا للثواب وستلزم تركه
للعقاب كان مندوبا ويقرب منه التاديب كقوله لابن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه الثالث
الارشاد كقوله فاستشهدوا وافان الله امر بالاشهاد عند المداينة الى آخر الآية بشهادة رعاية المصلحة والفرق
بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذا سقط الثواب بترك الاشهاد
في المداينات ولم يرد بعد الرابع الاباحة كقولهم كلوا واشربوا وان الاكل والشرب مباحان بكن
بحسب ان يكون الاباحة معلومة في عين هذا النص حتى يكون قرينة على الاباحة الخامس التهديد كقوله
اعملوا ما شئتم فانه فهم بالقرينة انها مذكورة فيه معرض التهديد ويقرب منه الانذار كقولهم تمتعوا
قليلا بكفركم قليلا انكم من اصحاب النار قال الجوهري التهديد والانذار الابلاغ والتخويف
في التخويف والانذار هو الابلاغ التخويف فقولهم والتهديد بكفركم امرا بالابلاغ فيكون امرا بالانذار
بخلاف التهديد فانه ليس بتخويف السادس الامتنان كقولهم كلوا مما رزقكم الله فان اقتران قوله
ممارزقكم الله بالامر قرينة اللسان على العباد السابع الاكرام كقولهم ادخلوها بسلام آمنين
امر تكرم الله بالامر قرينة اللسان على العباد السابع الاكرام كقولهم ادخلوها بسلام آمنين
فان ضم الخصم والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة لكونها للاكرام الثامن التسخير كقوله
تعالى كونوا قردة خاسئين لانهم انما خاطبهم بذلك معرض تذليلهم التاسع التعجيز كقوله
تعالى فاتوا بسورة مثله انجزهم بطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر الاهانة كقوله اذق انك
انت العزيز الكريم او فهم بالقرينة انها مذكورة في معرض الاهانة الحادي عشر التسوية كقوله تعالى
اصبروا او لا تصبروا فانه ارد به التسوية عند علم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر الاعتداد كقوله
تعالى ادعوا شهداءكم من دون الله الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي
الذي لا بصبح منك بامثل الاصباح والاثر الصبح الغر وهذا ظاهر الرابع عشر التكوين كقوله تعالى
الخلاء الليل الطويل الا انجلي وان كان مرجحا لم نقل ان الامر هذه الصور للمجاز في كل واحد منها قال
الشيخ للطيفة بيانية وهي ان المحب الماهر المتكلم مع المحبوب من يريد ان يتوق لما عد الليل بصبح

سحر الاعلا كما معلوم ان الصبح لا اخر لمرح انجلاه الا انه يتاه يكون مسهل بحسب ظن واعتقاد
المتكلم الاحتقار كقولهم ان الفوا كما معلقا في معرض احتقار بحر الشرع في مقابلة النحو الخامس
التكوين وهو الايجاد كقولهم كن فيكون الكاف للتاكيد ورود معنى الخبر حين يكون مقصود المتكلم
بالامر معرفة المخاطب بثبوت المخبر عنه لمخبر عنه كقوله تعالى الم نشرح فاصبح ما ثبت صفة ماضية
وقد يرد على العكس بان يعبر عن الامر كقولهم والوالدات يرضعن اولادهن حولين معناه ليرضعن
العلاقة في هذا المجاز شابهه احدها الاخر في الدلالة على وجود الفعل وقد يعبر الخبر عن
النهي كقولهم لا تشكل المراة المراة اي كاح المراة المراة منهي عنه والعلاقة ايضا الشابهة في
دلالة كل منهما على عدم الفعل واعلم ان صيغ تعبر بعض الامر وهي ما خلق به المقتضى الذي هو
مدلولات صيغة الامر لكنه انما ذكره لان الكلام الخبر واما صيغة النهي وهي قوله لا تفعل فعلى انه
اربعة الاول التحريم كقولهم ولا تاكلوا الربا الثاني الكراهية كقوله لحاجة الى المسمى لا تفعل الثالث
التحقير كقولهم ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة كقوله والله يعلم المفسد من المصلح
الخامس الدعا كقولهم لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين السادس اليأس كقولهم لا تعتذروا اليوم السابع
الارشاد كقولهم لا تسالوا عن اشياء الثامن التسلية كقولهم لا تحزن التاسع الامتنان كقوله
اول المسالة الثانية ان صيغة افعل موضوعة لمعان عشر فنقول انفق على ان صيغة افعل
موضوعة لمعنى حقيقة وهذه المعاني ان خصوصه التخيير والتعجيز والتسوية متلاعبة مستفادة من
الصيغة لا من القرائن المنضمة لكل واحد منها واما الذي وقع فيه الخلاف فامور خمسة الوجوب
والاباحة والكراهة والتحريم اذا عرفت هذا فنقول احتج الاصوليون في ذلك على اثنا عشر
مذاهب الاول انها حقيقة في الوجوب مجاز في الثاني وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه
عند ان يعقبها فعل حقيقة في التوضيح المانع من النقيض وهو عروض ما المقصود فان هذا معنى
الوجوب والمحرم فليس بصادق المعنى تام قال ابو هاشم ان لفظ افعل موضوع للندب والمستولي
البواقي بطريق الاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز ما قبل انه موضوع للاباحة وفي البواقي مجاز الرابع قيل انه مشترك بين
الوجوب والندب اشتراك لفظ العين بين مدلولاتها الخامس ما قيل انه موضوع لمطلق الطلب اشتراك بين الوجوب
وهو وصيغ الفعل على الترك الشامل ما قيل انه موضوع لاحدهما والمعين في ذلك الواحد ونسبة المعين

مالك المحصول بهذه العبارة فالواقف حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما على الشك كذا
ما ذكره وهو الحق من هذه الاقسام فلا جرم توقفا في الكل وهو قول الغزالي ومن تابعه من فرقها هو وكلام
المحصول يوافق كلام المستصفى لانه قال بعد العبارة فيه وقد ذهب ذاهبون الى انه وضع للوجوب وقال
قوم بل للندب وقالت قوم هو مشترك بينهم قال وهو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال الاشبه انه يشترك
او وضع واحدا او للقدر المشترك بينهما او توقف فيه لهذه عبارته السابع ما قيل انه مشترك
من الستة اي موضوع للوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي الثامن ما قيل انه مشترك بين الخمسة
الى موضوع للاحكام الخمسة فهذه هي المذاهب واعلم ان المذهب الثامن ليس من المقالة في شيء فانه لم يذكر
فيها ورود الصيغة للتحريم او الكراهة او الحل بان يقال الامر الوارد للتهديد او الاستخفاف عقيب الحظر او
الكراهة والى هذا وجه اقول لنا على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة وجوه الوجه الاول ان قول
السيد لعبده اسقني الماء مثلا اذا تجرد عن القرائن فانه يفيد ان السيد يذم العبد على الترك ويعاقبه عليه
فيكون واجبا واما انه يذم العبد على ترك المأمور به فيكون واجبا اما انه يذمه فلان العبد يعلم ان السيد
قاله لهم ان لا يحمد بصيغة الاستفهام واما ان يكون للاستفهام او للتوبيخ او للتقرير والاول باطل
اذ الاستفهام عن الله تعالى محال وهو كون للتقرير والتوبيخ واذا كان كذلك كان الامر
للوجوب اذ لا معنى للوجوب سوى استحقاق تارك الذم الوجه الثاني المتمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اركعوا لا تركعون ويل لتوصيد للكافرين وجه الاستدلال به ان المراد بالركوع ههنا الصلوة و
المراد ان الله تعالى ذم هم على ترك الصلوة فهذا المراد بالامر كونه للوجوب هو الاخبار عن
ذلك معلوم بل هو الذم على الترك فيكون الامر للوجوب كما في الوجه الاول فان قيل لم لا يجوز ان يكون
للندب وهو عدم استحقاق الذم بالترك لانه ربما يذم على الندب كما في قوله ويل لوحيد
للكفر فانه لم يقل ويل لوحيد للتارك بل للراكع فلنا الجواب عنه ان الظاهر الاباحة يقتضي الذم
لترك الامر لم يكن الركوع المدلول عليه بالذم عند قوله اركعوا ان المراد هو للكفر وهو ظاهر
فان قيل الامر يريد للوجوب اذا كان معه قرينة حالة عليه فلعل الصورة قوله واذا قيل لهم اركعوا قرينة
اوجبت الوجوب فلم لا يجوز ان يكون الذم على الترك لا لمجرد الامر الوجوب بل لذلك هو
المدعى فلنا في الجواب عنه انه لو لم يستحق الذم على مجرد ترك فعل ما يجرد ترك الامر لما قيل لهم اركعوا فدل على

لو كان الامر للوجوب
المأمور عن امره ومكروها

ان شاء الله هذا العقد والله الموفق والمعين الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك المأمور به مخالف للامر قبل المخالفة بعامل الموافقة
فكما ان الاتي بالامر موافق لدليل ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة ان يقال ان هذا العبد وافق
امر سيده فكذا التارك للامر مخالف له والمخالف للامر متوعد على العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله امر بالحذر عن العذاب والحذر عن العذاب واجب
بعد قديم المقصد لو ان العذاب لم يحل الا بمخالف الامر الله ورسوله بقصد العدو وهو الظاهر فان قيل لم
ان تارك المأمور به مخالف للامر قولكم لان الاتي بالامر موافق له وموافقة الامر واجبان المأمور به قلنا لم
ذلك فان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته بان تعتقد ان الامر حق واجب القبول واذا كان كذلك
كان مخالفة الامر عبارة عن اعتقاد فساده بان تعتقد كونه حقا واجب القبول واذا كان كذلك كان تارك
المأمور به عبارة عن اعتقاد فساده بان تعتقد كونه حقا واجب القبول لا عن ترك المأمور به فلا يلزم ما ذكرتم
فلنا في الجواب عنه ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المأمور به وقولكم في التاسعة واما اعتقاد حقية الامر فذلك
هو محل الدليل الامر لا انه فانا موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تصور مقتضاه فاذا دل الدليل على حقيقة
الامر كان اعتقاد حقيته تصورا لمقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر كان اعتقاد حقيته تصورا
مقتضاه فان سلمنا ان الموافق للامر هو الاتي بالمأمور به فانا لا نسلم ان المخالف للامر هو التارك له لكن لم لا يجوز ان يكون
للامر على حد العذاب واما الآية التي تمسكتم بها فقد دل على ما مر مخالفة الامر الحذر عن العذاب وجاز ان
المراد منها الامر بالحذر عن مخالفة الامر لان فاعل فليحذر ضمير وقوله الذين يخالفون مفعول الحذر
لا فاعل والحذر مكون معناها ما ذكرنا لا ما ذكرتم ولنا في الجواب عنه ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح
ان يكون فاعلا خلاف الاصل ومع الاضمار لا يصح الكلام ايضا اذ لا بد للمضمر من مرجع لكن لا يصح
ذكر ما يصلح ان يكون مرجعا للضمير فان قبل المرجع هو ما تقدم ذكره وهو قوله الذين يتسللون
منكم لواذا قلنا في الجواب عنه المسلمون لواذا هم المخالفون للامر فلو امر الحذر عن الحي الفعي
كلا بل اقوا امروا بالحذر عن انفسهم وهو غير جايز ولو سلم ان المراد من الآية الامر بالحذر عن مخالفة
الامر لعلها والعذاب فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم لكن فليحذر ليس من الافعال المتعدية الى مفعولين على ان الواجب

ان نقول بعد الحذر ونصعه جميع دون المفقود لان المفقود مذكور مع وهم المسعود فالظاهر الراجح
ايهم يحتمل ان يكون ضمير جمع الاصابر مفرد العالم الخبير فلا ان يقول هذا الجواب الاجنبي غير سديد بل من الجائز
ان يحمل التضمير فيه مفعولا له والحق ان هذا الكلام غير سديد لان قوله ان تصيبهم الخ ان لم يكن مفعولا
له لقوله فليحذر لان المفعول له علة للفعل والحذر ان يكون اصابة الفتنة علة للحذر لاستحالة اجتماعها
معه ووجوب اجتماع المعلول مع علته والا لما تخلف عن امره لازم ما خالف فقد امر لما حل الاصابة لان
المفعول له عوض لفاعل الفعل والمخالفون للفعل ليس غرضهم من المخالفة اصابة الفتنة فيبطل
القول بكونه مفعولا له فان سلمنا ان المخالفين الامر امروه ما مورون بالحذر عن العذاب ولكن
لم قلتم بان المامور بالحذر يجب عليه الحذر وانا نجيب لو كان الامر وهو قوله فليحذر للوجوب وهو
ممنوع اذ هو اول المسئلة ولنا في الجواب عنه سلمنا ان الحذر واجب لكن لم قلتم بان الامر للوجوب وهذا
الامر وان لم يدل على الوجوب لكنه الفهم من دلالة القرائن ودلالة على وجوب الحذر دليل القيام عصمة
جواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يحذر منه وقوله انه لو لم يوجد المعصوم فوجه كان الحذر عنه حذرا
لم يوجد هو والمعصية وذلك سفه وعبث فلا يكون ورود الامر بسببه فيه نظر لان جواز الحذر عن
شيء مشروط بوجود ما يحذر منه وجوده لا وجوده فان العاقل كثيرا ما يحذر عما لا يحذر وجوده لعلمه
لكن يجوز ان يكون الامر للكراهة او للجزم منا على القول باختلاف الامر من الجزم والكراهة فلا يحسن الحذر عما علمت
نفسه لعلمه وان سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم منه ان كل امر للوجوب الذي هو لازم للذم وهو
كون الامر حقيقة في الوجوب لان قوله عن امره لفظ مفرد والمفرد لا يعم كما سبق فلا يلزم منه ان كون
بعض الاحاد الامر للوجوب ولنا في الجواب عنه انه عام لجواز الاستعمار منه وقد يصح ان يقال للجمهور الذين
يخالفون عن امره الاحاد الامر للوجوب فاذا جاز الاستعمار منه كان عاما كما سبق من امتناع
العموم جواز الاستعمار والرابع اولا الوجه الرابع من الوجوه الدالة على ان
الامر للوجوب هو ان تارك المامور به عاص لان العصيان عبارة عن ترك المامور به لقوله تعالى
افعصيت امري اي تركت وقوله في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي
يتركونه والعاصي يستحق النار لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
ابدا ولازم من هذا من المقدمتين ان تارك الامر يستحق النار فيكون الوجوب اذ لا معنى لكون الامر للوجوب

الا استحقاق تارك النار واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان قد لنا على ان تارك المعاصي لنا على ان ليس كان
من الملائكة وهو ظاهر فان مسلم ان تارك الامر عاص قولنا ان العصيان عبارة عن ترك الامر قلنا لم قلتم ذلك
العصيان عبارة عن ترك الامر لكن قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اذ يكون
معنى قوله لا يعصون الله لا يتركون ما امرهم به اي يفعلون ما امروا به فكرروا قوله ويفعلون ما
يؤمرون قلنا في الجواب عنه لم لزوم التكرار اذ معنى الاية لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي
ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فاذن لا تكرار فان قيل المراد بقولهم ومن يعص الله ورسوله
الكفار لانا نترك الامر به الا الامر لقوله الخلود فان المؤمن العاصي لا يخلد في النار فالجواب
في اصول الدين قلنا في الجواب عنه ان المراد بالخلود المكث الطويل لا الدائم كما قال حبس ثلاثة
حبا تخلد او يراد به طول المكث الوجه الخامس من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب انه عد
الله سبحانه وتعالى الحذر عن كونه في الصلوة فلو جاز انه كان في الصلوة فعل ما شاء لكان لسبحانه
هذا السؤال لسقوط فهم العقل اذ لا حاجة فان الصلوة عند لترك الكلام لا هو للامر والنهي
لترك المامور به وهو الاتيان به بدليل انه عليه السلام احتج عليه بدمه بقوله استجيبوا لله وللرسول اذا
دعاكم واذا كان ترك الامر موجبا للامر وحضوره عند حصول عذر تركه كان الوجوب لا محالة
اذ لا نعني بكونه للوجوب سوى ذلك وفيه نظر لان الوجوب في هذه الصورة مستفاد من القرينة وهو قوله
اذا دعاكم لا من مجرد الامر فاعلموا واعلموا ان كتب الحديث نطقت بان المصلي اذا ترك الاجابة كان
ايسعيد بن المعلى هكذا جاء في جامع الاصول في الفصل الثاني من الكتاب الاول في الفصل الاول من
من كتب الحديث

لما فرغ من المذهب المختار وسان الوجوه الدالة عليه شرع في
ذكر المخالفين فلما ذهبوا اليه والجواب عنها وفعل احتج اولهم على ان صيغة الامر موضوعة للندب
بان الاجماع منعقد على ان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة فان القول المخصوص ان صدر من المتصف
بالعلو سمي امرا وان صدر من اتصف بضده سمي سؤالا والسؤال للندب لغة فاذا الامر اذا لم يكن لغير
الندب كما لوجوب مثلا كان بينهما فارق سوى الرتبة وهو مسقط اجماعا قلنا في الجواب عنه لم قلتم
كان للوجوب كان من الامر والسؤال فارق سوى الرتبة وانا نمنعه ذلك لم لا يكون السؤال الحاصل
هو اجاب الا انه لم يتحقق عن السؤال عنه اذ لا يلزم منه القول من السايل احتج القايل بان

الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان الفعل على الترك بان الصيغة استعملت
فيها في الوجوب والندب لصيغة الامر ورد بها الوجوب بقوله تعالى اقيموا الصلوة واحد الامرين
كقولك لغلامك افعل كذا بتوهم ان علمك فيهم حينئذ فلو كانت حقيقة في كل واحد منهما يلزم الاشتراك ولو
لكن المجاز مع كانت حقيقة في احدهما فقط يلزم المجاز والاشتراك خلاف الاصل ولن يكون حقيقة في كل واحد
منهما والا في احدهما فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو المطلوب وعلم من هذا تقرير مذهب
المذهب العاشر بالاشتراك كما يفيد الوجوب في الندب فقط او بينهما وفي الاباحة فقط او من
الاحكام الخمسة محتجا بان الاصل في الاطلاق الحقيقة لان القول الحق هذه المذاهب قولان
بالاشتراك الذي هو على خلاف الاصل فقط القول به دفعا لكلام يتعرض المصنف لهذه المذاهب
وانما اوردها في اول المسئلة منذهب الاخوال وزعم الصحيح ان هذا دليل لما ذهب اليه
ابي هاشم وقوله على هذا الوجه وهو ان الصيغة كما استعملت فيهما كما في المثالين المذكورين
ولم يمكن ان يكون حقيقة في كل واحد منهما خصوصا او في احدهما فقط والا لزم الاشتراك او
المجاز وكلاهما على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل
ورجحان الترك معلوم بالاصل ورجحان الفعل مع جواز الترك هو الندب وهذا الكلام يتوجه
الاول انا لو كانت حقيقة في الندب لم يكن حقيقة في الوجوب فكانت مجازا فيه وكان الدليل
منافيا للدليل ومن جملة مقدماته انا لا نسلم انها ليست مجازا في الوجوب لجواز انها لو كانت حقيقة
في الندب لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما ان المشترك بينهما رجحان الفعل من غير التعرض
لجواز الترك لعدمه وح يكون مخالفا للمدعى اذ نص فيه على انه حقيقة في القدر المشترك بينهما
الثالث لو كان هذا دليلا اخر على كونه حقيقة في الندب لكان مذهب العاشر انه حقيقة في
القدر المشترك بينهما وكما اورده في اول المسئلة المراد منه المذهب الثاني سقط من على الناسخ
وغيره الى اصح عليه ابي هاشم وغيره غير ابي هاشم فان قلت ان المصنف اورد المذهب العاشر انها
حقيقة في الاباحة في اول المسئلة مع انه لم يتعرض له ههنا لجواز ان يكون المذهب العاشر انها
حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وكما اصح مع كونه موردا في اول المسئلة
قلت لما وجدنا ما نحمل عليه مطابقة دليلا ومدلولا اعني كونا المراد منه هذا المذهب فلا حق

لما على ما لا يطابقه اصلا كما عرفت ولعل الصحيح انا نوهم انه دليل بان على مذهب ابي هاشم
نعم ذكر الصحيح في عمران قوله بان الصيغة عطف على ما نفى قوله اصح او هم بان وهو غير
سديد فان قوله بعد هذا وبان تعرف مقدورها اشارة الى مذهب المتوقف كما مر وهو ذلك صح
ان المحصل انما عبر مذكور فيه وان ظاهره مشعر العطف انما قلناه والجواب عنه هذه الحجة انا اخترنا انها
حقيقة في احدهما فقط وهو الوجوب قوله يلزم المجاز وهو خلاف الاصل قلنا ونترك الاصل ونصار
الى ما هو خلافه لدليل يقتضي ذلك وح يجب المصير ههنا الى المجاز لما سبق في الدلالة الخمس على كونها حقيقة
هذا اشارة الى مذهب العراقيين وهو مذهب التوقف وحجته عليه وتقريرها ان الحكم بكون
الصيغة حقيقة في احدهما على التعيين موقوف على امور منها قطعا وذلك ظاهر لكن معرفة
الامر على سبيل القطع عسر لكن ادنى ظن حوله اما بالعقل وهو بعيد لان المجال للعقل هو اللغات
واما النقل وهو ايضا بعيد لان نقل كون الامر حقيقة في احدهما على التعيين متواترا او الاحاد مقطوع
الامر معلوما قطعا وح لا فيه النزاع في معلومه لكنه ليس كذلك لان المتواتر فيكون من باب الاحاد
ونقل الاحاد لا يفيد القطع كما سبق مسائل يعرف معلوم الامر على سبيل القطع عسر ممكن واذا
لم يمكن الحكم بكونه حقيقة في احدهما على التعيين لكون المسئلة فرع الحكم على الصيغة بذلك
عدم فلا يكون فيه عين القطع واذا لم يمكن الحكم على الصيغة بكونها حقيقة في احدهما على التعيين لزم التوقف
وذلك هو عين مذهب التوقف وهو الحق ومن هذا علم ان الصيغة ليست حقيقة في الامر
لعدم هذا الدليل قلت لكن لم يورده قلنا في الجواب عنه لو الحق يعرف معلوم الامر بنقل الاحاد قوله
المسئلة على ما لا الاحاد لا يفيد العلم قلنا سلمنا لكنها وسيلة الى العلم بمضمونها فيجوز اثباتها بالاحاد
وان افاد الظن كما عرفت في صدر الكتاب انا الظن ربما يكون وسيلة الى القطع بوجوب العمل به
الظن او بقول الحصر ممنوع لجواز ان يكون طريق معرفته دليلا مركبا من مقدمات قطعية يترك بعضها كما
في عرفة اللغات ان الحق المحلى باللام والام عام لاستواء العقل من المقدمات القطعية ذلك
المسئلة الثالثة في بيان مقتضى الامر بعد الحظر بعد ورود الامر الوارد بعد الحظر للوجوب وهو المختار بل
الاباحة لنا على المختار ان الامر بعد الوجوب الامر من الادلة الخمسة الدالة على ذلك والمانع عنه مفقود لان
ورود الامر بعد الحظر لا يمنع من ذلك لجواز رفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا ساغ الخاص وانا كان

الوجب الوجوب موجودا والمنع عنه مفقود سلمنا الوجوب لكن لم قلت بعدم الدوران والاستدلال المحكي عن الحنفية لا يمنع الوجوب بانه كما لا يمنع الاسقاط عن الحظر الى الاباحة فكذا المنع الاسقاط عن الوجوب والعلم بجوازه ضروري وفيه نظر فان المنافاة بين الحظر والوجوب اشد من المنافاة بين الحظر والاباحة لان الحظر والاباحة يشتركان في الحكم وهو جواز الترك والمشترك بين الوجوب والحظر سواء وان كان كذلك فلا يلزم من جواز ذلك الاسقاط جواز هذا الاسقاط فلعل قبل ورود الامر كان الامر الوارد بعد التحريم للوجوب كما ان الامر بالصيد في قولهم واذا حللتم فاصطادوا للوجوب لكونه غير وارد لكونه غير وارد بعد الصيد بالاحرام لكنه للاباحة لكون الصيد مباحا قبله فكذا في محل النزاع والجواب عنه ان ما ذكرتم وان دل على ان الامر الوارد عقيب التحريم للاباحة لكن معنا ما منفيه وهو مولوم فانا نسلم الاشتراك المعنوي فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال في هذه الاية للوجوب اتفاقا فالمكون جهادا وفاقا على الكفاية مع ورود بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم واذا انقارضت الاشهر الحرم فالدليل على كون الامر للوجوب في جميع الصور سالما عن المعارض فيكون الوجوب عاما واعلم ان الحاليين لكون الامر بعد التحريم مفيدا للوجوب والمانعين من ان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم عملا بالدليل المذكور في الامر والحاليون بين الامر بعد التحريم بعد الاباحة فاحتلفوا فان النهي بعد الوجوب يفيد الاباحة او بعد التحريم فبعضهم ذهب الى انه يفيد الاباحة كالامر بعد التحريم وبعضهم الى انه للتحريم لان النهي لكونه مقتضيا للحرمة تاوين من الامر المقتضي للاباحة اخذا بقوله ما اجمع الحلال واحلم الا وسلم الحرام

المسئلة الرابعة في ان الامر هل يفيد التكرار او المرة او لا يفيد شيئا منهما فقول الامر المعلوم من ان يكون مطلقا او مقيدا بشرط او صفة فان كان مطلقا ففيه اربعة مذاهب الاول انه لا يفيد التكرار ولا انه فيه بل انما يفيد طلب الفعل المامور به من غير اشعار بالمرة او المرات وهو المختار الثاني انه يفيد التكرار كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال الامر بعد الحظر من الكتاب والسنة يقتضي التكرار الثالث انه بعد المرة الرابع الموقف الثالث انه مشترك بينهما لفظا او لا يدري بعد التوقف وانا لمختار عندنا فانا لا ندري بعد هو للتكرار او المرة والفاصل المواخي القول بالاشتراك لصحة قولنا افعل ولا تفعل سواء فان المشترك يصح بالمرة والمرات على السواء وانما قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا انه فيه لانا

وانما قلنا انه لا يفيد التكرار خاصة وجهان احدهما الوجهان الدالان على ان الامر المطلق لا يفيد شيئا معينا والذي نقوله صريحا الا وانما قلنا انه لو كان مفيدا لاحدهما معينا او اداء فعلا غيره لكان تعيينه من غير مذكر المعين لوجب التكرار وتعيينه بغيره لوجب الشاقصة وهو ظاهر والتالي بط اذ قولنا اكرم زيدا مرة او مرات لا يفهم منه المشاقصة ولا التكرار علم انه ليس موضوعا لاحدهما معينا ولا اداء فعلا غيره وهو المطلوب لا يقال ان الامر الوارد بعد الحظر كقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال في هذه الاية للوجوب اتفاقا فالمكون جهادا وفاقا على الكفاية مع ورود بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم واذا انقارضت الاشهر الحرم فالدليل على كون الامر للوجوب في جميع الصور سالما عن المعارض فيكون الوجوب عاما واعلم ان الحاليين لكون الامر بعد التحريم مفيدا للوجوب والمانعين من ان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم عملا بالدليل المذكور في الامر والحاليون بين الامر بعد التحريم بعد الاباحة فاحتلفوا فان النهي بعد الوجوب يفيد الاباحة او بعد التحريم فبعضهم ذهب الى انه يفيد الاباحة كالامر بعد التحريم وبعضهم الى انه للتحريم لان النهي لكونه مقتضيا للحرمة تاوين من الامر المقتضي للاباحة اخذا بقوله ما اجمع الحلال واحلم الا وسلم الحرام

المسئلة الرابعة في ان الامر هل يفيد التكرار او المرة او لا يفيد شيئا منهما فقول الامر المعلوم من ان يكون مطلقا او مقيدا بشرط او صفة فان كان مطلقا ففيه اربعة مذاهب الاول انه لا يفيد التكرار ولا انه فيه بل انما يفيد طلب الفعل المامور به من غير اشعار بالمرة او المرات وهو المختار الثاني انه يفيد التكرار كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال الامر بعد الحظر من الكتاب والسنة يقتضي التكرار الثالث انه بعد المرة الرابع الموقف الثالث انه مشترك بينهما لفظا او لا يدري بعد التوقف وانا لمختار عندنا فانا لا ندري بعد هو للتكرار او المرة والفاصل المواخي القول بالاشتراك لصحة قولنا افعل ولا تفعل سواء فان المشترك يصح بالمرة والمرات على السواء وانما قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا انه فيه لانا

وانما قلنا انه لا يفيد التكرار خاصة وجهان احدهما الوجهان الدالان على ان الامر المطلق لا يفيد شيئا معينا والذي نقوله صريحا الا وانما قلنا انه لو كان مفيدا لاحدهما معينا او اداء فعلا غيره لكان تعيينه من غير مذكر المعين لوجب التكرار وتعيينه بغيره لوجب الشاقصة وهو ظاهر والتالي بط اذ قولنا اكرم زيدا مرة او مرات لا يفهم منه المشاقصة ولا التكرار علم انه ليس موضوعا لاحدهما معينا ولا اداء فعلا غيره وهو المطلوب لا يقال ان الامر الوارد بعد الحظر كقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال في هذه الاية للوجوب اتفاقا فالمكون جهادا وفاقا على الكفاية مع ورود بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم فالدليل على كون الامر للوجوب في جميع الصور سالما عن المعارض فيكون الوجوب عاما واعلم ان الحاليين لكون الامر بعد التحريم مفيدا للوجوب والمانعين من ان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم عملا بالدليل المذكور في الامر والحاليون بين الامر بعد التحريم بعد الاباحة فاحتلفوا فان النهي بعد الوجوب يفيد الاباحة او بعد التحريم فبعضهم ذهب الى انه يفيد الاباحة كالامر بعد التحريم وبعضهم الى انه للتحريم لان النهي لكونه مقتضيا للحرمة تاوين من الامر المقتضي للاباحة اخذا بقوله ما اجمع الحلال واحلم الا وسلم الحرام

المسئلة الرابعة في ان الامر هل يفيد التكرار او المرة او لا يفيد شيئا منهما فقول الامر المعلوم من ان يكون مطلقا او مقيدا بشرط او صفة فان كان مطلقا ففيه اربعة مذاهب الاول انه لا يفيد التكرار ولا انه فيه بل انما يفيد طلب الفعل المامور به من غير اشعار بالمرة او المرات وهو المختار الثاني انه يفيد التكرار كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال الامر بعد الحظر من الكتاب والسنة يقتضي التكرار الثالث انه بعد المرة الرابع الموقف الثالث انه مشترك بينهما لفظا او لا يدري بعد التوقف وانا لمختار عندنا فانا لا ندري بعد هو للتكرار او المرة والفاصل المواخي القول بالاشتراك لصحة قولنا افعل ولا تفعل سواء فان المشترك يصح بالمرة والمرات على السواء وانما قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا انه فيه لانا

المستغرق بعضها فانها تستغرق الاوقات كلها بعضها بعض وهو اسرع شيء ابدا ممكن وستوافيك بقية
الامر وهو امتثال المامور به والاتيان به دايما عيد ممكن واذا ظهر الفرق ثم صح القياس لوضوح العلة انه لو لم يكن
مقتضى الامر لم يرد النسخ بعده لان ورود النسخ بعد الامر انما يرد لرفع الحكم الثابت بالامر فاذا لم يكن مكررا كان
كان سدى فلا يحتاج الى نسخ لكن النسخ كثيرا ما يرد بعد الامر كما سيجيء تذكير بالمكرر وهو المطلق فلنا في جوابه
ان الامر وان لم يقتض التكرار لكن لا بينا فيه بل سلمنا انه مقتضاه لكن المتروك يجاز عليه في بعض الصور فجاز
لقرينة تدل عليه وهي فاذا ورد النسخ عليه كان ورود قرينة للتكرار فافادته التكرار في صورة ورود النسخ انما
هو لقرينة النسخ لا لمعنى يلزم منه كون الامر للتكرار وفيه نظر اذ النسخ قبل الفعل جايز كما سيجيء فلا يكون ورود التكرار
واضح العلايل بالتوقف للاشتراك بان الامر مشترك بين المرة والمرات لمعنى الحسن المشترك بينهما وهو طلب
والكف استفسر براقة عن الغرض احسنها لعلها ام الجيد ولم تكن جيدا وحسن الاستعارة الاقتران وبيان
ان تمسك حسن الاستعارة على الجهل بعناه وذلك ظاهر ويمكن ان يتمسك على بالتمسك به القايل بالوقف
في معنى الامر بانه لو علم العلم امرنا بالفعل او بالنقل الى قولنا في الجواب عنه انه منقوض بلفظ المتواطي فانه كذلك
مع ما في سعاد ومن افاده فانه اذا قيل اعتق رقبة حسن الاستفسار بان قول هو من امر كاوتي سلمنا عدم
حسنه فلم لا يجوز ان يكون لاجل المذهب الغالب المرة لا التكرار وبالعوض ما سعد لما في المحصول وبسبب
بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل الا مرة واحدة ولو لم يكن للمرة لما عقلت منه وحينئذ
الامر المطلق لطلب الماهية فاسد الا ان يكون مشتركا لها في الوجود والاقل من المرة الواحدة فيه
فيكون الاتيان بالمرة الواحدة مقتضى ورود الامتثال لان مجرد الامر دليل على
المسئلة الخامسة ان الامر المعلق بشرط او صفة يقتضي تكرار المامور به بتكرار هما اقول الامر اذا علق بشرط مثل ان
قيل ان كلمك جنبا فاغتسل او بصفة نحو قولهم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالتكرار
عند من قال ان الامر المطلق يفيده وعند من لا يقول به يحتاج فيه فمن ذهب الى انه لا يفيد التكرار
من قال انه يفيده واختيار الامام والمصنف لانه يقتضي التكرار لفظا ويقتضيه قياسا اما بيان الاول وهو
ان الامر المعلق بشرط او صفة يقتضي التكرار لفظا فلوجهين الاول ان نسبة الحكم مع الصفة او الشرط اذا
حمل التكرار كما في الاسبوع وحمل عدم التكرار كما اذا قال السيد اذا دخلت السوق فاشتر اللحم فاذا
اصر العبد على ان امره هذا ممتثلا وانكار محتملا لا يجوز ان يكون مرويا للسيد ولا شعور شيء

المعنى اذ ليس من شان المورد ذلك فاذن تعليق الامر بشيء لا يدل على تكرار المامور به بتكرر ما علق به وهو ظاهر
كما انه لو قال لوكيله طلق زوجتي اذا دخلت الدار لم تتكرر المامور به وهو الطلاق بتكرر الشرط وهو الدخول
واذا ثبت عدم التكرار في التعليق بالشرط فلا يقتضيه ايضا في المعلق بالصفة لعدم القايل بالفصل ولان
ان مثالنا لعدم تكرار المامور عند عدم تكرر شرطه امر عما نحن فيه من مثال المصاف لسنن ذلك امرا
وهو ظاهر هذا ما سان لنا وهو ان الامر المطلق بشرط او صفة يقتضي التكرار قياسا فلان ترتب
الحكم على الوصف المناسب او الشرط المناسب مشعر بعلية ذلك الوصف او الشرط لذلك الحكم وهو مكررا
لوجبان يتكرر الطلاق وهو يتكرر الدخول في قوله لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق لتعلقه الشرط
وهو الدخول لكنه لم يتكرر اتفاقا فلا يكون التعليق بالصفة والشرط مقتضيا للعلية والجواب عنان
الشارع اذا رتب حكما على شرط جعله علة لذلك الحكم وكلما جعله الشارع علة لشيء تعقبه الشرع عليه
لذلك الشيء بخلاف تعليل غير الشارع فانه لا يلزم اعتباره واذا كان كذلك فانما يتكرر الطلاق
بتكرر الدخول لان الشارع ما جعل الدخول علة للطلاق بل جعل المكلف عليه فلا يلزم من ذلك عدم
اعتبار تعليل العقلاء الشرع لانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق عبده السودان التعليق
بشرط او وصف لا يفيد العلية فلا يقتضي مطلوبا وهو المط
المسئلة السادسة
في ان مطلق الامر هل يفيد الفور بعينه او المراد بعينه او لا يفيد شيئا منهما على المعتمد وهو مذهب
الشافعي ان الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية فانهم ذهبوا الى انه يقتضيه والا نعلم الرأي في خلافا
لقوم ومنهم الجبايان وابو الحسين البصري وبعض الشافعية فانهم ذهبوا الى انه يفيد الرأي بعض
الامر عند الشافعي وهو الفور المشترك بينها وهو طلب الفعل من غير ان يكون في اللفظ اشعار
بخصوص كونه فورا او تراخيا وهو محال المنصور وقيل مشترك بينهما لفظا وهو مذهب الواقفية
لنا على ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي ما تقدم من الوجهين الدالين على كون الامر موضوعا
للقدر المشترك بين المرة والمرات والا لما عاد تهم في هذه الصورة سؤالهم الاول وهو ان
الامر عند القدر المشترك للفور بعينه والتراخي بعينه لكان تقييده بذلك المعنى الذي افاد تكرار
وبعضه ساقضا لكنه لم يكن كذلك اذ لا يلزم التناقض او التكرار من قول القايل افعل الفعل الفلاني في الحال

او عدا وفي بعض النسخ منها ان الامر ورد تارة للفور كما تواجب المضيق وتارة للتراخي كالحج فلا يدمن حمله حقيقة في القدر المشترك فعا للاشتراك والمجاز واجيب بالمنع فانه للقدر المشترك بوجوه احدها الاول انه تعذر الميس بترك السجود على قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فهذا القول ليس بظلم لعنه فان ذلك على الله صحيح بل للذم والتوبيخ على ترك المامور به في الحال لان اذ للزمان فيكون معنى الاية ما منعك من السجود وقت ان الامر وهو معنى القور فلو لم يفد الامر القور لما لحق الذم بتركه في الحال فلم يكن السجود في الحال ان لا يليس ان يقول لم اكن مامورا بالسجود في الحال فكيف يلحق الذم بتركه في الحال فلما لحق دل على ان الامر للفور والجواب عنه لعل هناك قرينة عينت القور به وهو ارادة المعرفة على الفورية ولذلك قال فاذا سويته ونفخت فيه مزوحي فقعوا له ساجدين فانه رتب الامر بالسجود على التسوية ونفخ الروح بفاء المعقب فلا يحتمل التراخي الثاني ان الاتيان بالمامور به على القور مسارعة الى المغفرة لكونها سببا والمسارعة الى السبب المغفرة والمسارعة الى سبب الشيء مسارعة اليه فذلك الشيء اعني سببه المسارعة الى المغفرة واجيب لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والاتيان بالمامور به على الفور واجاب وهو المدعى للحرج مطلق الامر وقلنا في الجواب عنه ان كون الامر للفور ح يكون مستفادا من قرينة سارعوا لا من مطلق الامر والنزاع انما وقع فيه اذا جرد اقتضاؤه الفور بدليل منفصل اتفاق الثالث لو لم يكن الامر للفور لجاز تاخير المامور به وهو ظاهر لكنه لو جاز لما جاز الحاجر وهو ترك المامور به ابدا فاما ان يكون مع بدل او لا يكون معه فان كان مع بدل فاما ان يجب ان يسقط عنه التكليف بالمامور به لان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل مطلقا لكنه لم يسقط اذ قاما ان لا يجب وهو رضا منه بعدم المبدل وذلك لوقت الاتي كل الوقت فيسقط في ذلك الوقت اصلا قلت هذا لا يصح ان لو كان الامر للتكرار وقد مر بطلانه وان لم يكن المركب مع بدل فلا يكون واجبا اذ لا معنى لواجب لا يجوز تركه بلا بدل الرابع لم لا جاز ان يكون للتاخير مدا ولا يكون كان لامد فلا بد ان يكون معينا والا كان التكليف باشياء تاخر عن ذلك المد تكليفا بالمحال لعدم العلم به واذا كان معينا فعا سلف ان يكون الى حد يغلب على الظن انه لو لم يشتغل بادائه لفوات اذ لا غاية سواها والا بد من امارة عليه وهي المرض الشديد او كبر السن لان من حال بعضهم

ما لم يمكن ذلك الا مارة هو ان لكن من الممكن ان يموت فجاة دون حدوث المرض والهرم فلا يكون واجبا حقه فلا يكون وجوبه شاملا لجميع المكلفين لكن الكلام في امر المحصر حيث وان لم يكن له امد جاز تركه ابدا فلا يكون واجبا اذ لا معنى لواجب الجاز تركه ابدا كله واجبا جاجيا في ان الامر للوجوب والا بطل القسمان بثبت عدم جواز التراخي وهو المطلوب قلنا في الجواب عن هذين الوجهين الوجه الثالث والرابع بما كنا منعنا منقوضا بالنفل الا ترى ان لو صح ما ذكرتم من الوجهين لزم امتناع المتاخير فما اذا صرح بجواز التاخير كما اذا قال افعل متى شئت لكنه صحيح اتفاقا وايضا سلطنا الموسعا الوقتها القور وقد ظهر بالفاضل المذكور واعلم ان الوجه الرابع يمكن منعه بتعميم التكليف وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الله تعالى علم ان المكلف لا بد ان يكون معصيا قلنا لانه قد علم ان المكلف يامتثال الامر في الوقت الاول يطيع وترك ذلك

وبعد ما سبق العلم باختلاف الناس في عموم العام وسوف نحكم بما وجدت الصفة قال المجيب واعلم ان العموم المحكوم
بمساواة العموم اللغوي ليكون شاملا للعموم العقلي وهذا كلام عجيب فان العموم للعقلي وهم للعموم اللغوي فكيف
يكون مقسما له اللهم الا ان يريد بالعموم اللغوي العموم المستفاد من اللفظ فانه المورد للقسمة وكون العموم
لا سائر ذلك فان العموم المستفاد من اللفظ قد يكون لقوة المعنى وقد لا يكون كما عرفت

[illegible] في صيغ العموم على اختلاف ضروبها فنقول شرع في الاستدلال على انها عامة بوجهين ووجه يشتمل
الصيغ كلها ووجه يخص بعضها اما تقرير الوجه العام بجميع الصيغ فهو ان يقول العلم بكون كل واحد من هذه
الصيغ المذكورة عاما مما جاز من كل واحد منها الاستثناء كل فرد مما كان الاستثناء عبارة عن مخرج لولا اللفظ عنت
اندراجه فيه لولا الاستثناء ولم يكن كل واحد من هذه الصيغ عاما لوجب ان لا يجوز الاستثناء كل فرد فيه بدون الآخر
والتالي بحسب الاستثناء انما جاز الى الاخراج لكن جواز استثناء كل فرد من هذه الصيغ انما يمتنع لئلا
يصح ان يقال من دخل داري الا زيدا فاكرمه فكذلك اليوناني فيكون هذه الصيغ عامة وهو المطلوب وانما كان جواز
عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله لانه لو لم يكن عبارة عن ذلك لكان عبارة اما عن اخراج ما لولاه لما وجب
دخوله فيه وانه باطل ضرورة وعن اخراج ما لولاه لجاز دخوله فيه وانه باطل ايضا اذ لو كان عبارة عنه لجاز
الاستثناء الجامع المنكر لجواز دخول المخرج فيه لكنه لم يجز بالاتفاق النحو والمتكلم حتى انه في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على غير ما لكونه وصفا دون الاستثناء لتعذره ههنا وسلموا
ذلك بعدم وجوب الدخول ولقائل ان يقول لو كان جواز الاستثناء معيارا للعموم لكان يعم اسماء
العدد كاثنين وثلثة ونحوها عام لجواز الاستثناء منها لكن كما العدد ليست عامة لكونه قاصرا للعموم
لما مر في المسئلة الاولى ويمكن ان يجاب عنه بان معيار العموم جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ عنه
بعض افراده كما عرفت والمستثنى من العدد ليس بعض افراده فلا يدل على العموم فيه قال وعلى ورود
دخول المستثنى منه في الاستثناء لكونه نصا للكلام الاول فان المتكلم بالعام قد يريد به الاعم
اولا ثم يتكلم بما هو دون العام اولا ثم يرجع بالاستثناء عن ذلك الكلام فيخرج البعض منه فكان
نصا له قلنا لو كان الاستثناء عن لفظ العام مع وجوب تناوله للكل نصا كان الاستثناء عن
العدد نصا لوجوب تناوله العدد لكونه نصا في وجوب اندراج جميع الآحاد تحته بل العدد
والاخبار بوجد في كلام الله تعالى وقد وجد فيه مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما

التحقيق في ذلك ان المستثنى وان كان داخلا في المستثنى بحسب اللفظ لكنه بقصد المتكلم قد لا يكون
عرف مقصوده من الاول لكون الاستثناء مبينا له فالناقض انما يلزم ان لو كان المستثنى مقصودا
الاول مقصودا لا ان تعرض فيه بحسب اللفظ والا يكون مقصودا [illegible] هذا الوجه الدال على
عموم بعض الصيغ خاصة وهو اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ الفاء بعد وبه العلة والجمع المضاف و
اسم الجنس المحلى بالالف واللام والجمع المحلى بالالف واللام سواء كان جمع كثرة او جمع قلة وتقرير هذا الوجه
هو ان الصحابة استدلوا بعموم هذه الصيغ في الوقايع من غير انكار عليهم فيكون اجماعا منهم على عمومها
لما سيان الاستدلال بعموم اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ الفاء بعد وبه العلة في الحسن على الصحابة
اجماعا بالعدد على من قال بعموم قولهم الزانية والزاني فاجلدوا بعد وبه وذلك لانهم لما رأوا ترتب
وجوب الجلد على الموصوف الوصف المناسب وهو الزنا بلفظ الفاء علموا ان الزنا علة لذلك افادة
هذه الوتيرة في كلام العرب ذلك الفعل بدل على تعميم وجود المعلول اينما وجدت العلة فلهذه القرينة
كلهم بعمومه ولم ينكر احد منكرا فكان اجماعا منهم على ذلك واما الحنفي والفاضل المراغي فقد زعما ان هذا
مثال العموم المقرون المحلى بالالف واللام والظاهر انه ليس كذلك فان المراد بالمقرون المحلى بالالف واللام
ان كان غير اسم الجنس فقط لان الكلام حيث عد صيغ العموم لم يوردوه فكيف يساعد الاحد عليه
بمقتضى المقام بل الاولى ما ذكرناه واما بيان الاستدلال بعموم الجمع المضاف فلان فاطمة عليها السلام احتجت
على ابي بكر في توريثها فذكرت ما تعالى بعموم قوله يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها
ابو بكر ولا احد من علماء الصحابة بل علم ابو بكر الى خصصه بعموم لا نورث
ما تركناه صدقة ولم ينكر عليه احد فعلم وانكروا تم عموم لعطا الانبياء فكون ذلك اجماعا منهم على ان
الجمع المضاف وان كان جمع قلة والجمع المحلى بالالف واللام عام واما بيان الاستدلال بعموم اسم الجنس
المحلى بالالف واللام فلان ابا بكر لما هجر فاطمة لما منع فدك بالخبر المروي عنه انا معاشر الانبياء لا نورث
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الحديث فاحتج عليه بعموم
اسم الجنس المحلى بالالف واللام ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل على انهم ما قالوا ان اللفظ لا
يفيده بل رجع ابو بكر الى الاستثناء المذكور في الحديث وقال اليس انه عم قال بلى فقد احقنها وانا لو كوة
من حقها واما بيان الاستدلال بعموم الجمع المحلى بالالف واللام فلان وجوب الانصاف على الناس

احج عليهم ابو بكر لعموم الجمع المحلى باللام واللام في قوله عليه السلام قريش هذا فاقتصار سلمة تلك الحجة فاولم
يدل على العموم لما تم الاستدلال وكذا في قوله عن معاشر الانبياء الحديث وقد عرفت فصة ذلك
وانا اورد المثالين لبيان احدهما الجمع للكثرة والثاني الجمع للقلة ... المسئلة الرابعة ان
الجمع المنكر غير عام ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر كما يصح العموم خلافا للنافي على الجبائي بدليل انه
لا يصح العموم هو ان الجمع المنكر يحتمل كل انواع العدد فان رجالا يمكن ان يوصف بثلاثة ورجال
معا لرجال ثلثة وار بعة وضم الى غيرها وكل احتمل انواعا امكن ان يكون مورد التقسيم هنا
فالجمع المنكر يمكن ان يكون لمقسم انواع العدد وكل ما يمكن ان يكون مورد التقسيم وانواع لا يمكن ان يكون
كل قسم منها والمستغرق المذكور لا يمكن ان يكون المورد مورد ما وكل ما لا يكون عين شيء والاستغراق لا يدل بالمطابقة
الموضوع على ذلك الشيء استغراقا كليا طريق الفهم فالجمع المنكر لا يدل لفظا على شيء من انواع العدد فلا يدل على
العدد المستغرق الذي هو احد انواعه فلا يكون عاما كما عرفت من معرفة العام اولا بالفصل وبالطريق
فانه دل على الدلة انه اقل وهو نوع من العدد فان قال الحاجة عدم اقتضاء الجمع المنكر العموم الجواب
الطويل لانه لما علم عدم جواز الاستعانة في البحث السابق علم عدم عمومه لما سبق من معارضة العموم جواز
الاستعمال قلت لما خالف الحمار ذلك كان مجملا على احد ان بحث عنه ليبين يتبع بسببها ان وقع
ابو على الحماري انه يفيد العموم مجملا ايان الجمع المنكر حقيقة في كل نوع العدد دليل هو بعلامة على
كل عدد بطريق الحقيقة اذ يصح ان يقال لكل عدد من الرجال ان هو الا رجال واذا كان كذلك كان مشتركا
بينها والاصل في لغة واطلاق المشترك على مدلولاته بطريق الحقيقة فيجب ان يحمل على جميع حقايقه
بناء على ان المشترك يدل على القرينة واجب الحمل على جميع مدلولاته كما هو مذهب الشارع فلنا في
عنه ان اردت بكونه مشتركا كالمشترك اللفظي فممنوع اذ يصح حمله على جميع انواع العدد لا يقتضي ذلك
فان التجوز بما يمكن لكونه موضوعا للقدر المشترك بينها وان اردت به عموم المشترك المعنوي لغة كونه موضوعا
للقدر المشترك بشرط الكون للكل من ذلك كونه حقيقة في العدد المستغرق الذي هو عدد انواعه فان اللفظ
الموضوع لمفهوم مشترك بين انواع لا يدل على شيء من ذلك الانواع بخصوصه بطريق الحقيقة وهو ظاهر
المسئلة الرابعة وان نفى الاستواء في قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
هو عام يصح الاستواء من جميع الوجوه حتى في القصاص لان فهم الامام الى انه ليس بعام لان قوله

تعالى لا يستوي مدلوله نفي الاستواء ونفي الشيء يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه لكونه اعم منهما
بحسب المفهوم واذا احتمل كل منهما كان حقيقة في القدر المشترك بينهما فلا يكون حقيقة في العموم وهو
نفي الاستواء من كل وجه الذي هو المدعى فسيبان الدال على القدر المشترك لا يدل بالحقيقة على كل من قسميه
بالخصوص لما عرفتنا نفا في بيان ان الجمع المنكر لا يدل على العموم بالاتفاق وادلة الدال على الاستواء من
كل وجه لم يكن عاما وهو المطلوب ويمكن ان يعارض بان الاستواء اعم من ان يكون من كل وجه او من
بعض الوجوه والدال على نفي العموم فكونه دالا على الاخص اما لو قال لا اكل فانه عام يعم جميع
المأكولات فيقبل التخصيص بعد الشارع فيما سأعلى محل الوفاق الذي هو عام اتفاقا وقابل للتخصص
كذلك وهو قوله لا اكل كلا والجامع بينهما سلب جميع ما هية الاكل في الصورتين اما في صورة الوفاق
فلانه نفي المصدر الدال على الماهية واما في صورة النزاع فكذلك باشتمال الفعل على المصدر واما ابو
حنيفة فقد قال ان قول القايل لا اكل كلا فغير صحيح لوجود الفارق بينهما وذلك لان كلا مصدر للعدد
دال على التوحد فكون نكرة واقعة في سياق النفي فيكون عاما لذلك قابلا للتخصيص وليس في صورة
ما سيأتي عليه فلا يكون عاما وهذا الفرق ضعيف فان المصدر للتاكيد ويستوي فيه الواحد والجمع لكونه
دالا على الماهية فاذا سلبت الماهية كان عاما وفي كل واحد من دليل اني حسه والجواب عنه يظهر ان
كلا منهما مجرد دعوى بلا دليل اللهم الا ان يورد في صورة امر الخروج يكون لكل منهما توحد
ويورد في السابع بان نقول ان اكلا في قولنا اكلت اكلا متضمن لكونه مصدرا للتاكيد لان
مدلول المسند زايد على مدلول الفعل وذلك لان ما يكون مصدرا للوحد يجب ان يكون مرجوحا بالتا
او موصوفا بالوحدة واذ ليس هنا كذلك يعلم كونه للتاكيد ... التاسعة الخاص
في الخصوص واحكامه وفي هذا الفصل مسايل المسئلة الاولى في حد التخصيص فقول المخصص عبارة عن
اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه فالاخراج كالجنس اورد خوفا عن التخصيص وغيره والباقي كالفصل
وقوله بعض ما تناوله اللفظ احترازا عن اخراج كل ما تناوله اللفظ كما تنبه عن الكل وعن اخراج ما لم
يتناوله اللفظ كالاسماء المنقطع نحو اني القوم الا حمارا فان لفظ القوم عم ما تناوله الحمار فلا
يسمى هذا النوع من الاسماء تخصيصا وراد بعضهم قد اخرجوا قالوا التخصيص اخراج بعض ما تناوله
اللفظ سواء عدم المخصص واتى ازاد وهذا القيد لبيان ما يقال ما خص عن العام بخصوصه لم يتناوله اللفظ

والا لم يكن مخصوصا بل يكون متناولا على عمومه واذا لم يتناوله اللفظ لا يصح التعريف بما ورد وهذا القسم ان
اللفظ وان لم يتناوله على سبيل التخصيص لكنه يتناوله على تقدير عدم التخصيص فاستقام التعريف بنا
القيد وما قيل لا حاجة الى هذه الزيادة لان لفظ العام المخصص يتناول ما اخرج عنه لكنه غير مراد باللفظ
به ولا يلزم من كونه غير مراد للمتلفظ ان لا يتناوله اللفظ ولهذا قال بعض العلماء التخصيص عبارة
عن تناول اللفظ شايع عن ارادته والحد المذكور غير شامل لتخصيص المفهوم وغيره مما هو ليس بلفظ
ولو كان التخصيص والنسخ سيان في ازالة الحكم عن المخصص والمنسوخ احتيج الى الفرق بينهما قال
اهل الفرق بين التخصيص والنسخ ان التخصيص لا يكون الا بعض الافراد والنسخ قد يكون عن الكل
كنسخ سورة باخرى وقد يكون عن البعض وقال اللثام في المحصول والحق ان التخصيص جنس تحته انواع
كالنسخ والاستثناء وغيرها فعلى هذا كل نسخ تخصيص وليعكس بفرق من نوعيه النسخ والاستثناء بان
التخصيص في الحقيقة ازالة فان كانت عن الكل فهي النسخ وان كانت عن البعض فهي الاستثناء وهو مفهوم
باستثناء الكل عن الكل كقوله لزيد الا عشرة فانه ازالة عن الكل مع انه ليس بنسخ والكل صحيحا فان
النسخ جايز اتفاقا والتخصيص بغير المستقل كالصفة وغيرها فانه ازالة عن البعض مع انه ليس
باستثناء وقد علم من حد التخصيص ان المخصص هو البعض المخرج عن لفظ المتناول والمخصص هو
المخرج عن اللفظ بعض ما تناوله المخرج التخصيص بالحقيقة ارادة اللافظ ويقال لفظ الدال على
تلك الارادة مخرجا ومخصصا مجازا اطلاقا لاسم الدال المدلول على الدال

المسئلة
الثانية في بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز فنقول الحكم الثابت لواحد فقط غير قابل للتخصيص لانه
عبارة عن اخراج بعض الآحاد عن حكم يتناول الكل والحكم الثابت لواحد لا يتصل فيه ذلك الواحد
فاذن القابل للتخصيص حكم يتناول المتعدد اما لفظا اي يكون لفظا دالا على التعدد مثل قولك قام
اهل المشركين فان لفظ المشركين دال على التعدد لكونه جمعا محلا بالالف واللام وقابل
للتخصيص لكونه مخصوصا باهل الحرب اتفاقا او لما معنى اي لكون لفظا دالا على التعدد
بواسطة تعدد حكم بدليل وهو ثلثة الاول العلة الشرعية فان التعدد لا يفهم من لفظها
للان العقل يعلم وجود العلل عند وجودها كما هو وجوب تخصيصها في بعض الصور بتخصيص

على الطعم لحرمة الربا في بعض كما في العرايا وسيجيء في باب القياس تحقيق الثاني
مفهوم الموافقة فانه ليس لفظا عاما دالا على التعدد لكنه يستنبط من اللفظ
المثبت للحكم حكم عام مخصص بشرط بقاء حكم الملفوظ
مثل ولا تقل لهما اف فانه يستنبط منه حكم وهو تحريم
سايرانواع الاذى بالقياس الاولى فيخصص عنه بعض انواع
الاذى لشرط بقاء حكم الملفوظ وهو الايذاء لرخص شرعي مثل
جواز الوالد بحق الولد اذا امتنع عنه وجواز تاديبه بالضرب وضربه
بالاستاذ اما اذا كان تخصيص المفهوم مناقضا حكم الملفوظ فلا يجوز
مثلا ان يخصص عنه جواز ضرب الولد بلا سبب شرعي مرخص فلفظ الآية
وان كان عاما في تحريم انواع الاذى لكن بعد تخصيص تلك الصورة عنه
علم ان المراد منه تحريم انواع الاذى بلا سبب

مفهوم المخالفة

فان حكم المنطوق وان كان خاصا لكنه يستنبط منه حكم عام وهو استفاء حكم
المنطوق في جميع صور السكوت عنه بدليل راجح على المفهوم كتخصيص
مفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
وهو ان ما كان دون القلتين سواء كان جاريا او راكدا
يحمله بالراكد في القول القديم اذ الماء الجاري يغيره وان لم يبلغ
قلتين لم يحمل خبثا وان الجاري في القول القديم لا يتنجس الا

بالتغيير سواء كان جاريا قليلا او كثيرا لقوله عليه السلام
خلق الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او ريحه او لونه
فان قيل التخصيص في كلام الله تعالى محال لان جواز التخصيص
في الكلام الطلبي يوهم البداء وفي الخبري الكذب
وهما على الله محالا لان فكر اما يوهمها قلنا في الجواب
عنه ان الوهم المذكور يندفع بورود المخصص المبين لمراد
المتكلم المسئلة الثالثة المسئلة الثالثة
في بيان الغاية التي ينتهي التخصيص اليها فنقول لا يجوز تخصيص العام
بحيث لا يبقى منه فرد غير مخصوص والا لكان نسخا لا تخصيصا
لما عرفت بل يجب ان يبقى منه بعد التخصيص شئ واختلفوا فيما يجب
بقائه بعد التخصيص واختار الامام والمصنف ما ذهب اليه ابو الحسين
وهو انه لا يبقى جميع الفاظ العموم من بقاء كثرة بعد التخصيص
وان لم نعلم قدرها وعبر المصنف عن هذا المذهب
بقوله يجوز تخصيص العام ما بقي من افراده عدد غير محصور

واستدل عليه

يكره اذ الكلام لا يتناول ما لا يريده المتكلم ول

في قوله تعالى حكاية عنا ليس لاحد عوضها جميعا بل لاحد كل منهم المخلصين فلو وجب ان يكون للمستثنى اول
من نصف المستثنى منه لكان قد زاد احد من المخلصين والخاوين فكان نصف الاخوة باطلا قال
الفاضل لصحة شرط ان الاستثناء لكونه كالاقرار بعد الاقرار بخلاف الاصل فلا يكون متصلا واما لم يبطله
كثرة الباقي من النصف لباقي وسوان الاقل ونحا يستثنى من اول الاقرار كالخمسة بالعشرة الذي ادى منها
شيئا قليلا وذكر لفظة الا فيما اذكره بعد الاقرار وجب ان يكون متمكنا من استدراكه ليلا يفضي
حقه وذلك فاسد لعلمنا باستعمال استثناء فلزم القول بصحة هذا الاستثناء لذكر بخلاف السادس والاكثر فان
هذا المانع غير موجود فيهما لكثرتها ابعد من النسيان لكثرة الالفات اليها واذا كان كذلك فلا يبعد الاستثناء
فيها لوجود المعتبر في الشاد دون الغالب ونقض دليله الماضي باذكر من العشرة وسوقوله
على عشرة الا تسعة فانه صحيح اتفاقا فلو صح دليله لما صحت تلك الصورة لكون الاستثناء فيها استغراقا من
النصف وذلك ظاهر المسئلة الثانية اسماء الى العشرة المسئلة الثالثة ذهب الاستثناء من
الاسماء التي وهي الفاظ العدد الى ان الاسماء من الاسماء التي كقوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وانما الاسماء من الاسماء التي عند الجمهور خلافا لابي حنيفة فانه
قال الاسماء من الى العشرة اسما صحيحا بان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فيقضي
الاسماء فيما استثني عنه حكمه الا النفي والاسماء وقد فقد فانه لو صح ما ذكره وجب ان تكون الاستثناء
من الاسماء فيما الواسطة وتصح اجماعا فنقيضها وكره واصح المصنف الجواب بانه لو لم يكن الاسماء
من الاسماء فيما لم يسم التوحيد نقول الا الله الا خمسين لكان معناه لكن الموت الا لهم تقدم لكان معناه نفي
الالهية عن غيره فقط لكن الموحد يتم به اجماعا واصح اصحاب ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله عليه
لاصوم الا بطهور اذ تقرير الكلام لا صحة للصلوة فمن الطهور وكون الاسماء من الاسماء التي اما الذي اما الذي صحته
الصلوة بالطهور وعدمه وسوسف لجواز انها سلب شرطا خر اور كن فلنا والجواب عنه ان الاستثناء
وهذه الصورة انما صح لان النفي يكون بالطهور شرطا تاما وذلك لان الاثبات الذي يعني عرى قد يكون للحكم
كفارة كلمة التوحيد وقد يكون للجهة كفارة قتل الخطا فما الاول الا بوجود او تقديرا والثاني منه ان الشرط
الاعظم في القضاء هو الوضوء ولا عدم منه اثبات القضاء لكل متوضئ وكذا منه واجب الفاضل الجواب
عنه بجواب اخر وسوانا لا نسلم ان الطهور ليس بخرج من الصلوة او لا نسلم توقف عليه اسم
الصلوة وسوعند ورد لنا بدلا من تقدير الكلام والمعنى اجاب بجواب اخر وسوان عدم صحة الصلوة
في بعض الصور لانتفي ان يكون الاستثناء من النفي اثبات لحصول الاثبات في صورة اجتماع الاركان و
الشرائط وفقد مطلق الكلام حسب ما ذكرنا وواقعا صورة ذكر بعض اعضاء علة الصحة
في الطهور وعدم الصحة في بعض الصور سقي هذا الاعتراض فانتهت بحث تقدير الكلام هكذا

لا صحة للصلوة لمن لا طهور له بعض الصور وصورة الاستثناء وضع فيها ما ذكرنا فلت حسنة
لا بالقدر فان الاسماء ما ذهب الذي تقدم عن بعض اصحابنا من الطهور لصحة موقوفة على سائر الشرائط لكنه عليه
في معرض ذكر فلا يصح ما ذكرتم المسئلة الثالثة المتعدد على اخره المسئلة الثالثة في حكم تعدد
الاستثناء معوله الاستثناءات ان تعددت واما ان تكون متعاطفة اولا فان كانت متعاطفة كقولنا
لزيد على عشرة الا اربعة والا ثلثة عادت الى المعدوم على الاستثناءات وسو المستثنى منه لوجوب مساواة
المعطوف والمعطوف عليه في الحكم واذا لم تكن متعاطفة فان لم يكن الاستثناء الثاني ناقصا عن الاستثناء الاول
كقولنا عشرة الا اربعة او الا خمسة فلن ايعود الى المعدوم الذي سو المستثنى منه لانه لو عاد الى الاستثناء
الاول لصار الكلام مستغرقا له وان كان ناقصا عنه يعود الى الاستثناء الاول دون المستثنى منه لكون الاول
اقرب منه وسو دليل الامكان ولا يمكن ان يعود اليهما معا لان الاستثناء الاول مخالف للمستثنى منه
في الكيف لان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلو كان استثناء منهما يلزم التناقض
المسئلة الرابعة قال الشافعي الى اخره المسئلة الرابعة ذهب ان مرجع الاستثناء الاخير
دون الجمل معوله قال الباقي رحمه الله الاستثناء المتعقب الجمل الكثيرة اذا كان المذكور عقيبها
والاستثناء المذكور في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا عود الى الاخير
دون الجمل بالاجماع فهذا خصصا قوله رحمه الله بالجملة الاخيرة وتوقف القاضي ابو بكر في الاستثناء
والى توقف المرتضى من الشيعة ومرجع هذا الاستثناء الاول المرتضى توقف الاستدلال والقاضي
لعدم وقفه فيثبتني منهما وسم من فصل القول فيه وذكر وجوها قال الامام والحصول ان الاقرب الى
التحصيل الوجه الذي ما قبلنا ان الجمل من الكلامين كانا من نوع واحد ان تكون كل منهما جملة فانية بنفسه
او جزية وعلى تقدير كونها اقتضائية كون كل منهما امرا او نهيا او تعليق احدهما بالاخرى حكم احدهما
حكم الاخرى سلمنا ذلك لكن الكرم الزهاد والعقهاء الا المتبحرة او ان اسم احدهما مشتمل الاخرى
كقولك اكرم العقهاء واسوء عليهم الا المتبحرة فان الاستثناء عائد الى الجملة الاخيرة بالاجماع لان الجملة
الاولى مستقل بنفسه دون الاولى فوجب حكم الاستثناء اليها وان لم تكن كذلك وذلك اما بان تكون
نوع واحد ولم يعتد احدهما بالاخرى سواء كانا مختلفي الاسم والحكم اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
مضار الاقوال او معقبي الاسم مختلفي الحكم كقولنا اطعم رسعة واخلع على رسعة الاطوال او مختلفي
الاسم متحدي الحكم كقولنا اطعم رسعة واطعم مضار الاقوال اولا كذا نوع واحد سواء كانت القصة
مختلفة كقولنا اكرم رسعة واهن اعدائهم المتكلمين الا اهل بغداد او متحدة كالاية المذكورة التي اختلفت
انواع الكلام فيها او الجملة الاولى وسو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة امر والباقي نهي وقوله ولا

معاذ لو يمكن ان يجاب عنه بان النسخ اقوى من التخصيص فاعمل المتأخر لانه نسخ فيه فان قلت
المتأخر فاسق ولم يجز نسخ الكتاب بالكتاب قلت لا نسلم ان الفاسق لا يقبل شيئا من الوحي بوجه اخر والا لم يجز
فان قيل وقع نسخ المتواتر بالآحاد فان قوله ﷺ قتلا اليهودي اوحي لا يحرم الا ما دل على ان غير المؤدى
بالآحاد بطريق الاسماء غير حرام وهو مشروع عام روى عنه عليه السلام نهى عن الاكل ذي ناب من السباع
مع غير المستثنيات مع ان المنسوخ كان متواترا من الآحاد قلنا الجواب عنه ان الآية وهو قوله تعالى
بالآحاد للحال اي الاجدر بالحال بحسب الوحي لما حاصل فيها حراما غير مذكورات والاصل على اباحة لا يجوز
بحسب الوحي الذي يوحى اليه حراما غير طاعم لا يأكله الخبيث وهو قوله عليه السلام نهى عن الاكل ذي ناب من
السباع فان قلت المسألة الثالثة الاجماع المتأخر عن النص المسألة الثالثة اعلم ان الاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به اعلم ان هذه المسألة مشتملة على حكمين احدهما ان الاجماع لا ينسخ والثاني ان الاجماع لا ينسخ به
اما بالحكم الاول وهو ان الاجماع لا ينسخ فهو مفروض على مقدمة وهي ان الاجماع لا ينعقد في حياة الرسول
عليه السلام لانه ان انعقد في حياته فاما ان لم يبن على قوله فلم يعتبر لانه عليه السلام سيد المؤمنين
واعلمهم فلا ينعقد الاجماع بدونه وان وجد منه قول فالاعتبار بقوله لا بقول غيره واذا كان المعتبر
قوله فما لم يبلغه لم يكن اجماعا واذا بلغه لم يبق اجماعا لانه لو بقي اجماعا لكان قوله موافقا لقولهم
والكل باطل اما نسخه بالنص فلان ناسخ الاجماع لو كان هو النص لوجب ان يتأخر عن الاجماع لوجوب
كون الناسخ متأخرا عن المنسوخ لما عرفت في تعريف النسخ لكنا لم نسلم ان النص متأخر عن الاجماع لما عرفت
في المقدمة فلا يكون ناسخا له واما بطلان ان يكون ناسخا باجماع آخر فلان الاجماع الثاني ان لم يكن عن دليل
كان خطأ لما تقرر ان الاجماع لا بد له من مستند وان كان عن دليل فذلك الدليل ان كان قياسا
فباطل لكونه مجالا للاجتهاد وان كان نصا فكذلك لان النص ان كان صحيحا الان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع واذا
لم يصح لم يكن مستندا للاجماع وان كان فاسدا فكذلك لان النص ان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول
كان الاجماع الاول باطلا لانعقاده على خلاف النص وان لم يكن موجودا حال انعقاد الاجماع الاول
فلم يكن فاسدا لانتساخ تأخره عن الاجماع وكان الاجماع الثاني خطأ لكونه باطلا مستدركا واذا عرفت ما
ذكرنا علم ان الاجماع لا ينعقد على خلاف اجماع آخر واما بطلان كون القياس ناسخا للاجماع
فلانه لو كان ناسخا له لكان منعقدا على خلافه وهو محال لما عرفت ان القياس لا ينعقد في حال
الاجماع واذا بينا ان الاجماع لا ينسخ بالنص ولا الاجماع ولا القياس بطل ان الاجماع ينسخ
مطلقا وهو المطلوب واما بيان الحكم الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ به فمقول لا ينسخ الاجماع
من النص والاجماع والقياس ان النص والاجماع قاطعان لانهما لو نسخ به لكان الاجماع

معتمدا على النص او الاجماع وقد عرفت بطلانه قال المنفي ولقائل ان يقول لانا لا نسلم ان
جواز النسخ انما هو للنص بل هو ثابت بالكتاب فقط وانا نكون خطأ ان لو لم يكن الاجماع عن نص راجع على الاصل المنسوخ
بالاجماع اما لو كان مستندا نصا راجحا فلم يلزم خطأه وحواله ان ناسخ النص حينئذ نص لا اجماعا
وسوغ ما ذكرنا فيه واما ان القياس لا ينسخ به الاجماع فلان شرط العمل بالقياس عدم الاجماع فاذا
وجد الاجماع فقد زال الشرط للعمل بالقياس فبطل القياس واذا بطل القياس لم يبق الاجماع ناسخا للنص اذ
اصل المشروط باستناء شرطه لا ينسخ ناسخه والقياس مع فقد شرطه وهو عدم الاجماع هو القياس
الجلي القوي على ما مر وصفه ولا ينسخ بمثله من النص والاجماع والقياس الجلي اما الاول فلعدم
انعقاده على ما مر وقد عرفت ولما الثاني فظاهر لان المسألة الرابعة ينسخ الى آخره اه
المسألة الرابعة في ان النص المتواتر منسوخ وناسخ اما بيان كونه منسوخا وهو قولنا قد علمت في مباحث
الالفاظ ان المنع الاعم عن المركب اذا كان موافقا لمعنى منع خبر الخطاب كحرم الضرب اللازم عن
قولنا ضرب واصل لها ان وضع ذلك المركب المستلزم لها للتحريم نسخ اصل المنع لتحريم الضرب وهو مطلوب
هذه الآية المستلزم لتحريم الضرب وسائر انواع الاذى اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اتفقوا على جواز
نسخ الاصل والتحريم معا واما انه هل يجوز نسخ احدهما دون الآخر فيه خلاف والمختار عندنا المنصف
ان نسخ كل منهما مستلزم لنسخ الآخر اما استلزام نسخ الاصل نسخ التحريم فلان التحريم منتزع عن
الاصل ومعروف عليه ورفع ما توقف على الشيء مستلزم لذلك الشيء واما بيان استلزام نسخ التحريم
نسخ الاصل ومعنى المراد بالعلم فلان التحريم لازم بين لما صدق كما عرفت وهو اللازم بين بالمعنى
واما كونه ناسخا فالامة مجمعة على ان الاصل انه متى حصل انه متى كانت لفظة فلانا لم يكن فلانا
ح لما يدل الالتزام للفظة وان كان عقليا فرع تعقله وتعقل نسخ الملزوم يستلزم نسخ اللازم بطلان الثاني يجب
ان يكون طريقا شرعيا او عقليا كما عرفت قال المسألة الخامسة زيادة في الآخر اه اعلم ان المسألة
الخامسة وان الزيادة على النص هل يكون نسخا ام لا صورة النزاع العلماء في ان زيادة العبادة
مستقلة على العبادات كالزيادة في العدد مثلا ايست نسخا لها ولذا زيادة صلوة على الصلوات ليست
نسخا لها خلافا لاهل العراق منهم قالوا انها نسخ لان قوله ﷺ صلوا كما رأيتموني اصلي والصلوة الوسطى
تعين ان تكون هذه الصلوات صلوة سوى الوسطى والزيادة تغير العدد الوسطى عن كونها صلوة وسطى
وتزيله عن ذلك وهو باطل نسخا فلنا في الجواب عنه ان تغير العبادة عن اسم هذه الصفات
لو كان نسخا لها لكان زيادة العبادة المستقلة ايضا نسخا لكونها تحيل العدد الاخيرة غير الاخيرة
لها فليست نسخا لها ومراده من قوله فلنا وكذا زيادة العبادة واما زيادة عبادة غير مستقلة
كزيادة ركعة على ركعات صلوة وبخوها كزيادة شرط مثلا على ما سار شروطها فهو على ما ذكره

حراما على الكذب يرد به الرواية وما قبلها ولم يورد لفظا يشعر بعدم الاصرار على الصغائر قال الشيخ
المازني والمصنف انما لم يعرض لها لانه اذا ذكر ان من حد العدالة واجب الترك بالصغائر يرد
بالترك اولا ان الصغيرة اذا اصرت جاز ان يكون من قبيل الكبائر لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
به مطلقا في عدة الاولى فلان المحترز عن الكبائر والمباحات الرذيلة يصدق عليه حد العدالة لغة
فالكذب مع انه ليس بعدل واما عذره الثاني فلان الاصرار على الصغيرة لو كان كبيرة لكان في عدم الاصرار
على الصغيرة صغيرا فلا يكون جميع الذنوب اصرارا فلا يكون كبيرة فانه حدث السيء اقول
قوله الذي عليه السلام اذا لم يوجد هذا المعنى وكان ان كان معلوم العدالة فصار ذاته اعاد وان
كان معلوم الفسق فان كان عالما بفسقه لم يعمل برأيه اجماعا وان كان جاهلا بفسقه فعمل برواياته
فسقه يظهر كما لو روى الحنفي الشارب للنبيذ او مقطوعا لزوال اهل الاصرار مثل الشيخ ذكر في صفات الله
مع انه قائم بعدم الفسق باعتقاده سقوط منه تعمد الكذب وح يكون مطعونا لصدق فعل راوي سوء
يؤيده ما نقل عن الشافعي انه قال لعد الحنفي الشارب للنبيذ واعلم ذي سوء قال الشيخ رحمه الله هذا الامر
الا المطابق مع الرافضة فانهم يردون شهادة الرور لموافقهم قال القاضي ابو بكر لا نسلم رد روايته انه ضم
الى الفسق الجهل بكونه فسقا واذا كان منصف الدماء عندنا بالفسق العالم فيجري ان لا يفسق بالفاسق
المجتهد قلنا في جواب القاضي الفرق ظاهر بين الفاسق العالم بفسقه وبين الفاسق الجاهل بفسقه
ودلالة من ادعى الفسق حالما يلا سقوط منزلة المحترز الكذب فلا نسلم بقبول خلاف من ادعى زوال ذلك
فصفا وانه سقوط منزلة احترز عليه وان كان يجهل الحال وصار الراوي لا يعرف عدالته ولا فسقه فقد ذكرنا في الجديد
روايته لان الفسق مانع من قبول الرواية والحكم بوجود المانع اما لعلم استناد ما علم فلكي يصير الرواية
ان يعلم لعلم عدم الفسق كالصبي والكفر وان علم بعضها ما مانع عن قبول الرواية والعلم بعدمها واجب لتبين
الرواية وحينئذ كان يعمل روايته لكون مجهول الحال معكس يعكس المعيض بالي ان كان مجهول الحال لا يصار
روايته وهو المطلوب قال اقول والرواية تعرف بالتركية اقول لما شرط العدالة التزم ان اردت
من طريق معرفتها او العدالة امر كلي ولا طلاع عليه جملة الا بالاختبار والتزكية قال العدالة
يعرف بالتزكية ولم يذكر الاختبار لان التزكية موقوف عليه لانها بالاخبار والتزكية مسبوقة بالاختبار وح
سؤال بعض المحدثين ان الورود التركي والخارج بالرواية والشهادة ومنع القاضي ابو بكر من اشتراط
العدد في تزكية الشاهد والراوي وقال لا يشترط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان
كان الاحوط في الشهادة الاستكثار بعدد ومنع قوم من الشهادة على الزنا دون اربعة واشترط العدد
في الشهادة دون الرواية وهذا القول هو الظاهر عند الامام والحق عند المصنف وسيأتي ان ادلة
التزكية الاصلية تقبل ايراد كل العدد الذي من فرعها سبب واحد فما ساغ الاصل في فرع

اسس الامر بدعيه قال الباسة قال رضي الله عنه ذكر سبب الجرح اقول المسألة
الثانية انه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل ام لا قال اكثر فقهي يجب على الجارح ان يذكر سبب الجرح
لان الجرح قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل لان
العدالة ليس لها الا سبب واحد هو طول زمن المعرفة والمروءة وقال قوم يجب ان يذكر سبب
التعديل دون سبب الجرح لان مطلق الجرح يسقط العدالة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسرع الناس
الى الجرح لعداوة او لظاهر جارحا ان يكون المقتضي عدالة فلا بد من بيان سببه وقال قوم يجب
ان يذكر سببهما لكلام المتقدمين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لان الشاهد على
التعديل والجرح ان لم يكن بصيرا بأسبابهما يصح للتركية وان كان بصيرا به فلا مع للسؤال وقال
الامام ولا المحصول ان هذا يختلف باختلاف الحوادث فعرفت عن علمنا ان ما ذكره جارحا ومعدلا
كسب بالعدالة وان عرفنا من حوف عدالة نفسه عرفت انه لم يقدر على التعديل والجرح الا عن بصيرة فلا حاجة
الى السؤال قال الجرح مقدم اقول المسألة الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل
اذا تعارض الجرح والتعديل والجرح مقدم عند التعديد لان الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها معدل لانها
الهم بالا اجرحه فعدالة قال المعدل وانه حيا ههنا سعار سات وبعد ههنا ما عن
احمر بناح الى الترجيح قال الرابعة التركية ان حكم على شهادته اقول المسألة
الرابعة في بيان الطرق التي بها تحصل التركية تحصل بطرق اربعة الاول ما ذكره
ان يحكم الحاكم بشهادته للعدالة فالحكم بانها شهادته الثاني ان يبني عليه عرف ما سبب
العدالة بانه معمول قوله الثالث ان يروي عنه من لا يروي عن الا عدل فان ذلك مذهبه
لتروي عنه خلافا من روى عن كل من سمع ولم يكاشف الرابع ان يكثر الثناء عليه سكت فان ذكر الرواية ليست
تعديلا الخامس ان تعمل العدالة بخبره فان عمل العدل بخبر يفيد العدالة عنه اذ لو لم يكن عدلا لم
يجز العمل بخبره لانه فاسق والكلام في العامل العدل بعد ان ذكر التركية بشهادته ليس حرجا في
روايته اذ شرط قبول الشهادة ما سوى العدالة من الامور وذلك ما ذكر بعض الرابعة والخامسة
بعد الصنف الرابعة للعبرة ما ذكرت الضبط اي قوة الحفظ وقلة السهو والمراد
بقوة الحفظ ان لا يكون ما سمعه عرضة للغفلة بل يرعيه فمن اصله حفظه مطلقا او بالمسئلة
في الاحاديث الطوال دون القصار لا يعمل روايته والعرف بين عدم ضبط الحفظ
والسهوات من لا يحفظ الا حمل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يحصل
عدم ضبط حال سماعه لانه مشغول به يعارض السهو والنسيان بعد لان الرواية اذا

عدالة الرجل

اصله

منقطع

عرف نقله الحفظ وكثره الفقهاء لم يؤمن الزيادة والنقصان في حديثه الخامسة عدم سماعه
الحديث والمساهلة قلة الاحتياط فعدم المساهلة هو الاحتياط فمن عرف منه المساهلة في امر
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف في ان لا يعمل بخبره واما اذا عرف الاحتياط
في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف منه المساهلة بغيره فذلك لا يقدح في قبول خبره
على الاظهر لانه يحتاط فيما يجب فيه الاحتياط ولا يهم عدم الاحتياط بغيره والمصنف عده من
الصفات المعتبرة في المخبر وهي اربعة وذكر المصنف انها خمسة وهكذا وقع في المحصول
لكن جعل ثمة العقل قسيما للمكلف فسلما احترز المصنف بجعل التكليف شاملا لهذين القسمين
فلذلك صارت الاوصاف المعتبرة في الراوي خمسة فكانه غفل عن كون عدم المساهلة غير المضبوط وكان
منها شرطا برأسه والاظهر جعل العقل شرطا برأسه والتكليف شرطا آخر لكن اورد اعتبار
عدم المساهلة مسألة برأسها فكانت الشرائط عند الامام ستة هذه الخمسة وعدم المساهلة وزاد
للمسئلة المذكورة والمصنف وان جعل التكليف المسمى بالعقل وغيره شرطا واحدا لكنه جعل عدم
المساهلة شرطا آخر فصارت الشروط عنده متعددة وكلامه مذكور بالتفصيل قال وشرط ابو علي
العدد اعني اثنين لان سائر الشرائط المعتبرة في الرواية اذا دان سن ما يجعل شرطا فخرج ان
غير معتبر وسوى مراتب الاولين بعدد الثاني فمن اذا روت امة العدد فقد اعتبره ابو علي الجبائي
فانه قال رواية العدلين بمنزلة مطلقين وخبر الواحد كالفتيا لا الا اذا كان مروي الخبر
او باجتهاد مجتهد او بعمل بعض الصحابة بمقتضاه او بافشاء ذلك الخبر بينهم ورد قول ابي علي بقول
الصحابة خبر الواحد لا يعمل قبل اجتماعه رضي الله عنهما والخلفاء الراشدين وخبر ابي سعيد الخدري
وخبر رافع بن خديج في المخابرة الى غير ذلك مما اخبار الاحاد من غير نكير قال ابو علي في
ان اشتراط العدد ان الصحابة طلبوا العدد في خبر ابي بكر رضي الله عنه لم يطلبوا في خبر مغيرة بن شعبة
في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة الانصاري ولم يطلب عمر رضي الله عنه في خبر ابي موسى الاشعري
الا اثنين حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن العاص
وامثال ذلك كثيرة وطلب العدد منهم في الروايات الكثيرة دليل اشتراطه قلنا في الجواب
عنه انهم طلبوا العدد عند التهمة لا مطلقا ونحن انما نتكلم في ان خبر العدل الواحد حجة
لا انهم اذا روايته مقبول فلا يرد ما ذكرتم من الصور بعضها قال الفاضل المراغي طلب
العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركهم اياه في صوره يوجب عدم الوجوب
وانا نقول ردهم خبر العدل الواحد وطلبهم اياه مع العدد دليل على ان خبر العدل الواحد
غير مقبول وهذا القدر يكفي واما وقفة الراوي فقد شرط ابو حنيفة اذا خالف [illegible]

بعمله خبر الواحد على خلاف الدليل الدال على عدم اعتبار رواية الواحد الفقيه فيما اذا كان
الراوي فقيها لان فقهه يوجب عليه الطعن بروايته وزيد شرط الفقاهة لان الجاهل الطعن
بعد الراوي فعلى طعن صدره فان العدل لا يروي فكيف العدالة
ولا حاجة الى الفقاهة قال واما الثاني فان لا يكذبه قاطع اقول لا يخرج من
شرط المخبر عنه الجهل اذ ان من مخبر بالخبر عنه وهو المراد بقوله واما الثالث فقال
شرط المخبر عنه العمل به ان لا يكذبه قاطع لا عقلي لان الدليل العقلي او نقلي من
كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعي المقدمات مع ثبوت حكم الاصل وثبوت
وصف المعين علة ووجود علة الفرع اذا عرفت هذا فنقول قوله لا لدليل قاطع جاز
ان يكون صفة لقاطع وهو الظاهر بحسب اللفظ وجاز ان يكون متعلقا بدليل بان يكون حالا عن
مدلول لفظ لانها للغة وهو الظاهر بحسب المعنى والحق ان يعتبر بها جميعا بحسب المعنى
كما سلوح به عند الكلام في قوله اذا عارض الخبر دليل قطعي فان قيل الدليل على بان
يكون نصا لم يخرج عن صفته بالخبر او قياسا لم يخصص بخبره او يخصصه بالخبر جميعا هما
بحسب الامكان وان لم يعمل بدليل اول وجهين من الناسخ والاولى دفعه بان المعارض
قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي راجح على الظني فقط واما القياس المعارض للخبر الواحد اذا
لم يكن قطعي مقدمات سواء كان جليا او بعض علته والعصر الاخر قطعية دون الخبر المتيقن
بخلاف ذلك ومن رضيته ان الاجماع في قول الخبر الواحد يدل على عدم الجزم فلا يرد ما ذكره بالنسبة الى
مقدمات القياس لان مقدمات القياس ثبوت ورد الشرع الحكم وجوب العمل به ومقدمات
القياس ظني سواء كان اصلا وكونه معللا بالوصف المعين وحصول العلة في الفرع وعدم المانع
منه ووجوب العمل به والكل ظني دليل قاطع على ان المقدمات لا يفيد
الخبر الذي لم يعمل به اكثر الامة ولا يكون معلوم الصحة وقوله الرابع من شرائط الراوي
بان يكون عمله على خلاف مقتضى الخبر ان ظاهره روى عنه وروى ولم يقل انه يفعل
بخبره وكان ابو هريرة رضي الله عنه يفتي بالثلث ان ظاهره حدث عنه ومخالفة الراوي
ليست بحجة لانه ربما تمسك بدليل اخر غير ما ظنه دليلا ولا يلزم ان لا يكون ذلك الدليل قادحا فيه
قال واما الثالث وهو سليما قول لم يخرج من تقسيمين الاولى ان يقال ان
شرائط المعتبرة في المخبر عنه سترجع الى القسم الثالث من الشرائط المعتبرة في صفة الراوي و
ذلك القسم سالم عن المعارضة اذ لو كان في المسألة الباطن الصحابي في ذلك الخبر عن الرسول عليه السلام
فنقول الباطن الصحابي في هذا الخبر ساقط من درجات الدرجة الاولى وهو اعلاها ان يقول

الصحابي حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كذا فهي او اسمعني او اخبرني او سمعته عليه
السلام يقول كذا او انا كانت هذه الدرجة لغو الدرجات لكون هذه الصيغ تقتضي عدم الواسطة
بحلاف غيرها فيبقى الدرجة الثانية ان تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي دون
الاولى لاحتمال التردد فيها الا ان ظاهره وان اقتضى السماع من الرسول عليه السلام لكون الراوي
صحابيا لكنه ليس نصا له لاحتمال سماعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحتمال الاسناد اليه عليه السلام لواحد مما تقول قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم احتمالا راجحا ما لم تسمعه منه عليه السلام الدرجة الثالثة ان تقول امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا وهي دون الثانية لاحتمال التوسط فيها بأحد امرين
احدهما اعتقاد ما ليس بامر امرا لاحتمال الناس ذلك عنه الامر وبهما احتمال العموم والخصوص و
الدوام واللادوام لان الامر مطلق يحتمل ان يكون امرا للكل او للبعض وعلى الكل المعين يحتمل ان
يكون دائما او غيره ثم قد يكون بصيغة وقد يكون بغيرها اذ الظاهر ان الصحابي امر الرسول لا يعدو
بصيغ مراد الرسول عليه السلام وفيه نظر لجواز ان تقول عن ظن غير مطابق الدرجة الرابعة
ان تقول الصحابي امرنا بكذا او ينهانا عن كذا وهي دون الثالثة لاحتمالها مع الاحتمالات المذكورة
احتمال اخر وهو ان لا يكون ذلك امرا صادرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لم يعين الآمر في كلامه
وهي ليست بحجة عند الكرخي بحجة عند الباقين وعن احمد روايتان احداهما ان من طاع اميرا
والسر طاعته وقالوا امر بكذا او ينهانا عن كذا انما منه ان الامر هو ذلك الامير فكذا ههنا والثاني انه
عرض الصحابي من قوله امرنا بكذا وعلمنا اياه وجب حمل قوله ذلك على ان الآمر
من صدر عنه الشرع دون الامة والولاة لا يحمل على امر الله تعالى قال الامام فهذا هو المحمول
كونه ظاهرا لكن لا يفيده من قول الصحابي وعنده يجوز ان يكون المتوسط ذلك من
كلام الله تعالى او من كلام الرسول الخامس ان قوله امرنا يقتضي اختصاص الامر به وامر
الله تعالى يستوي فيه الجميع وفيه نظر فان قوله امرنا يقتضي ما سوى الجميع ولا يقتضي الاختصاص
اذ معناه امرنا معاشر المسلمين والاوجب عليه ان يقول امرت وقد ذكر ظاهر
والاعلى امر جميع الامة لان ذلك النبي هو من الجملة وهو لا يأمر نفسه الدرجة
الخامسة ان تقول الصحابي من السنة كذا وكذا دون الرابعة اذ فيها
الاحتمالات المذكورة مع احتمال اخر وهو ان يكون مراده انه سنة الغير
الرسول عليه السلام لان السنة لغة الطريقة كما عرفت فلا يختص به عليه السلام و
قيل انفهم منه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للوجهين المذكورين في الرابعة واقول

قوله من قوله ذكر على ان المراد منه ما سنه الرسول عليه السلام لا ما سنه الصحابي اذ يرد عليه انه لا يكون الدرجة
السادسة ان يقول الصحابي من السنة كذا وكذا فهي ظاهرة في انه سمع منه عليه السلام كونه حينئذ وفيه ليس بهذه عرفته
لدرجة الخامسة كما سبق لجواز ان يكون السماع بعد ذلك بواسطة فلا يكون ظاهرا في غير المتوسط فلا يكون
وضعت بإزاء كل من الدرجات السابقة الدرجة السابعة ان يقول الصحابي كنا نفعل كذا على عهد رسول الله صلى الله عليه السلام
وهي دون الدرجات السابقة اذ ليست دالة على اضافة الفعل الى الرسول عليه السلام الا بالالتزام بسبق العلم منه كونه صحابيا
الى ان الظاهر من حاله ان يكون مراده بهذا الكلام تعليم شرعية ذلك الفعل اذ ذاك وعلى ما تقدم هذا المعنى ان
لو وافق المعلوم [illegible] عليه السلام مع [illegible] وعدم [illegible] وقعت الاخبار به الاحتمال
و [illegible] المسألة الثانية عشرة الصحابي الآخذ [illegible] المسألة الثانية عشرة رواية عن مجهول عن المشيخ
الروي فقول جابر الجعفي الصحابي اذا روى حديثا عن السيد الجدلي عن شريف الاولى ومن اعلا طريق
السماع وعن ان سمع ذلك الحديث عن السيد وعن سمعه السيد اما واحدا او في جميع ذلك مع ان روى
الحديث المسموع منه بصيغة تحدثنا فلان او اخبرني او سمعته تحدث عن [illegible] وان لم تعلم سماعه عنه بوجه
فيه ان مروية قد تصح سمعت عبدك له او اخبرني وجه نفي لان السيد لم يحدث وبعده وعلى
حال يجب على السامع العمل بذلك الحديث اذا قرئ على الشيخ وهو يسمع ايضا وقول وعن ان قرئ على الشيخ
الراوي وقول الشافعي لشيخ بعد القراءة عليه هل سمعت هذا الحديث من فلان فقول نعم والسامع ايضا ان تقول
اخبرني او حدثني كذا على الخبر اذا كان الشيخ صدقه ذلك فعله اذا كذبه فعله قراءة السيد ولو قال السيد بعد القراءة
من غير اذعان عليه الامر كان قوي على ابن سريج له ولم يجز عنه الراجح نصف اخبرني او حدثني اذا
عرف سبب لا الاخرف بالعهد على ابن سريج ان تقول السامع وعن ان قرأ عليه كتاب الشيخ وهو
ظاهر كما قرئ وعدم القراءة على الشيخ اذا وثق من طريق السماع من الشيخ اما بالاشتهار او بخبر السامع
منه وشهود هو لاء القراءة عليه كلهم بتلك الطريقة الاوجه وجوب العمل بذلك الحديث الثالثة
طريق [illegible] على الشيخ وسكوته وهو [illegible] على السيد وتقول لي بعد القراءة عليه وسمعه من فلان فقال
السيد نعم ان اشار برأسه او بصدقت لك رواه وهذا بعد كالجواب او بحرف الجواب دون صيغة
الرواية فلا يجوز ان تقول حدثني واخبرني وسمعت منه سامع شيئا ولم يخبره وان لم ينكر لجواز
ان غلب على الظن رضا المحدثين اذا سكت لان الامر كما قرأ عليه والا لانكره فالسامع [illegible] وجواز
روايته عند عامة المحدثين والفقهاء خلافا لمن قال لا روايه احد في قال عليه واحتجوا عليه بان الاجماع
[illegible] موضوع لافادة الظن والعلم وقد افاد الاصطلاح افادة العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب
ان يكون حجة واما المظنون فهو ما المسموع فقد ذكر في الرواية الرابعة ما حسن في [illegible] لم يخبره المسمع بنفسه
اذ لم يسمع منه شيئا فقول الحنفي كذب والجواب ان الطائفة من العلماء اصطلاحات في اصطلاح

حرام لكان لا يلزم من دلالة وجوب اتباع سبيلهم حجية الاجماع بعينه وانما يلزم ان لو لم يتم سبيلهم واسطة وذلك بان يترك اصل الاتباع وليس كذلك اذ كان اتباع سبيلهم او اتباع غير سبيلهم فانه واسطة منا فلسنا نجيب عنه بمنع كون متابعة سبيل المؤمنين غير سبيلهم فان ترك متابعة سبيلهم وتتبع غير سبيلهم واتباع غير سبيلهم حرام بالاتفاق فترك متابعة سبيلهم يكون اتخاذا حراما وهو المطلوب قبل لفظ السبيل عرفا عام او لو كان عاما لوجب اتباع كل سبيل المؤمنين ولو وجب اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب اتباعهم في فعل المباح اذا اتفقوا عليه لكن لا يجب اتباعهم في فعل المباح والا لم يكن مباحا فاذن لا يجب اتباع كل سبيلهم بالواجب متابعة بعض سبيلهم بالايمان فلا يلزم حينئذ حجية الاجماع فلسنا نجيب عنه ان اتباع المؤمنين في الوجوب كاتباع الرسول عليه السلام فيه اذ وجوب متابعة المؤمنين كوجوب متابعة الرسول عليه السلام ولما عطف حرمة احدهما على حرمة الاخرى بالواو فكما خص عن وجوب متابعة الرسول فعل المباح فكذا عن وجوب متابعتهم فعل المباح فيما عداه فان قيل الوجه اتباع كل سبيل المؤمنين لوجوب اتباع الحكم المجمع عليه بالدليل الذي تمسك به اهل الاجماع لان المجمعين اذا حكموا الحكم المجمع عليه بالدليل المذكور وثبت الحكم بذلك الدليل من جملة سبلهم واذا وجب اتباع الحكم المجمع عليه بذلك الدليل لانه احد سبلهم فلا يكون الاجماع حجة قلنا نجيب عنه ان قوله تعالى ومن يشاقق الآية اقتضى ذلك الا انه خصص عن وجوب الاتباع فيما عدا المباح بما مر فيخصص عنه وجوب الاتباع لان ذلك الدليل لم يدل على اتباع سبيل المؤمنين لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيكون عاما فكل من ترك اتباع سبيل المؤمنين في محال الاباحة كان المؤمنون موجودون الى يوم القيامة واتباعهم متعذر قطعا واذا كان محال الاباحة لا يكون واجبا والا يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق قلنا نجيب عنه لانسلم اتباع سبيل المؤمنين وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد من لفظ المؤمنين كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيامة وليس كذلك بل المراد منه كل المؤمنين الموجودين في كل عصر واتباع سبيلهم غير محال لما ذكرنا من الدليل على ان الموجودين الى يوم القيامة من الاجماع امر لا يمكن ولا يعلم انقضاؤه الى القيامة

الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الاية وجه الاستدلال به ان الله تعالى عدل امة محمد على لانه اخبر عن كونهم وسطا والوسط من كل شيء اعدله قال الله تعالى عن ابي اللغة قال الجوهري في الصحاح معنى قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا واذا كان الوسط مرادا بالعدل فاخباره بكونه وسطا فيهم ووصفهم بكونهم اعدل الامم فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا صغيره وكبيره اذ الاعدل من جميع الامم غير المعصوم واذا ثبت عصمتهم وجب ان يكون قولهم وفعلهم حجة وهو المطلوب قوله تخلق تعديتنا اشاره الى جواب سؤال مقدر وصورته ان يقال تعديل احد لا يوجب

عصمتهم عن انواع الخطاء كل من وعدلنا معصوم والجواب ان تعديل الله تعالى خلقا وتعديلنا قاصر فتعالى علام الغيوب والعلانية فلو عدل شخصا كان معصوما اما لو عدلناه لا يلزم ذلك اذ لا تعلم حقيقة باطنه لعدم وقوفنا على السرائر والعلانية

قال العدالة تعالى العبد

اعترض على هذا الدليل وقيل عليه العدالة لكونها عبارة عن فعل الواجبات واجتناب المحرمات فعل العبد والوسط الذي هو محمول العدالة تعالى جعلناكم امة وسطا فجعل الله تعالى لا تكون العدالة عبارة عن الوسط فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم اذ المحدود لا يحمل المحدود عليه الا بتغير في حاله قلنا في الجواب كون العدالة فعل العبد لا ينافي كونها وسطا اذ فعل العبد قد الله تعالى لما بيناه في كتاب الكلام فيه فكما ان الوسط مجعول له فكذلك العدالة فلم قلت لا يلزم من عدالتهم عصمتهم عن الصغائر اذ رتب الصغيرة لا تنافي العدالة وح يحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه من الصواب فلا ينافي العدالة قلت الاصرار عليها منافٍ والمجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه قيل لنا عصمتهم عن انواع الخطاء لقول الله تعالى انا وصفناهم بالعدالة لنسد بها سد اعين الناس فيما تعبدنا به الا ومعلوم ان هذه الشهادة انما الاخبار بانهم عدول وقت الشهادة لان عدالة الشاهد انما تعتبر حال اداء الاخبار المحمل وح لا يلزم من كونهم معصومين في الاخبار كونهم معصومين في الاداء حتى نقول انه فيه حجة قلنا لا نسلم لامة محمد عليه السلام عصمة بعينها في هذه المسئلة التي نخصهم الله تعالى بها فان الله تعالى جميع امم عدول في الاخبار سواء كانوا ارباب الخطاء ح لكن المزية حاصلة لامة محمد انما وصفهم الله تعالى بالعدالة لمعظيمهم وغيرهم عن سائر الامم واذا كان كذلك وجب عند التهمة في الرد قال الامام المحصل لو كان المراد تصديقهم في الاخبار وجب ان نقول بتعديلهم انه وسطا فيه نظر لان الامر الوجوبي انما يقع بحكم الواقع والله اعلم

والسبعة هو الذي عليه الاستدلال الاجماع عند السبعة حجة يقول عليها ولكن ليست حجة من حيث صدوره عن كل واحد بل الكل منه مشتمل على قول الامام المعصوم اذ عند هم ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم وقد سبق وجه تحكيمها ذكر شارح الطوالع وح فالاجماع مشتمل على قوله اذ هو قول كل الامة وهو قول الامة بما هو رأسهم ورئيسهم وقول الامام المعصوم حجة والا يكن معصوما فالشيعة انما عولوا على الاجماع لاشتماله على قول الامام المعصوم لا لكونه حجة من حيث هو قال الثالث قال مالك

المسئلة الثالثة قال اجماع اهل المدينة وحدها حجة لم اقف على مالك اجماع اهل المدينة وحدها حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث وكان منفيا عنهم وهو ضعيف لان لا نسلم ان الخطاء الاجماعي خبث حتى والا لكان التحريم المحض حرجا قال الحلبي واجيب بالجمهور بان الوارد الذي عليه المعول اجماع عترة لفظ المؤمنين كما مر ٢٠ وبيع غير سبيل المؤمنين ولفظ الامة كما مر وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذا اللفظ اقتضيان

انه قال لسنة ما سنة رسول الله لا تحملوا الرأي سنة معنى هذه الروايات تقريع الصحابة بانكارهم الرأي والقياس فلا تكون العمل بالقياس مجمعا عليه قلنا في الجواب عنه بحملان احدهما ان هؤلاء الذين نقل عنهم الذم هم الذين قالوا بالعمل به كما صرحتم به الاعتراض به فلا يدفع الوفاق بين القائلين بان يقال انما انكروا العمل بالقياس لترجيح قياسهم بقياسه وما لوا به حيث اسقطه الشرائط المعتبرة وفي الجواب عنه مطلقا ان المراد من قول ابي بكر رضي الله عنه ما اقول في الكلالة برأيي الذي هو منهج عنه قوله واكتب الله اذ لا مجال للعقل فيه بخلاف المفروض ومن قوله عليه السلام ايكم والمكايسة للمغايسة والمحسنة قد رد الصحيح كما في المزابنة القياس مطلقا وانما الى شرع لمن يقيس في ذم القياس ومن قول عثمان وعلي انه لو كان جميع الدين بالقياس والمراد منه انه ليس كما ذهبت اليه بعض في معنى القياس ومن قول ابن عباس يذهب قراؤكم الى آخره الرأي المحمود عند اصحابنا هو الذي يكون تابعا للنص ومن قوله ايكم والمقايسة حدوث الرأي في الدين واصول الدين كالعبادات الواجبة والمحرمات انما عرفت بالنص والاجماع فمن قاس في ذلك فقد ترك السنة وابتدع ومن قول عمر رضي الله عنه ذم من ترك السنة رأسا وجعل الرأي ملاكا امر الدين والحق رجحان الروايات المتضمنة للذم على الروايات الموجبة للعمل لان انكارهم بها صريح وقولهم به ليس بصريح

الوجه الرابع ان الظن الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على حجية القياس التمسك بالادلة المعقولة وتقريره انا سنبين في الباب الثاني من هذا الكتاب ان القياس لا بد من اصل ومن علة موجودة في الفرع مشتركة بينه وبين الاصل وان الحكم الاصل معلل بوجود العلة في الفرع ومتى كان الامر كذلك فالظن حاصل بوجود الحكم في الفرع وهذا الظن انما يحصل لو لم يكن بين الاصل والفرع فارق يمنع من ثبوت الحكم في الفرع والا لما حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع لجواز ان يكون الفارق مانعا من ثبوت الحكم في الفرع وعند ذلك نقول الفارق اما ان يكون معلوم العدم او مظنون العدم او مشكوكا في عدمه وفي وجوده والاول باطل لان عند ذلك يحصل الظن بثبوت الحكم في الفرع لان الظن الحاصل بثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون مساويا للظن الحاصل بالعلة في الاصل او راجحا عليه او مرجوحا بالنسبة اليه والاول والثاني باطلان لان الظن الحاصل بالعلة في الاصل لما كان حاصلا بالاجماع على ما سيأتي بيانه في الباب الثاني من هذا الكتاب فالظن الحاصل بالحكم في الفرع اما ان يكون مساويا للظن الحاصل بالعلة في الاصل او راجحا عليه او مرجوحا بالنسبة اليه والاول والثاني باطلان لان الظن الحاصل بالحكم في الفرع لو كان مساويا او راجحا على الظن الحاصل بالعلة في الاصل لكان الظن الحاصل بالعلة في الاصل مستلزما للظن الحاصل بالحكم في الفرع والظن الحاصل بالحكم في الفرع لما كان مستلزما للظن الحاصل بالعلة في الاصل لكان الظن الحاصل بالعلة في الاصل مستلزما لنفسه وهو محال والثالث باطل لان الظن الحاصل بالحكم في الفرع لو كان مرجوحا بالنسبة الى الظن الحاصل بالعلة في الاصل لكان الظن الحاصل بالعلة في الاصل مستلزما لنقيضه وهو محال فثبت بما ذكرنا ان الظن الحاصل بالحكم في الفرع لا بد وان يكون مساويا للظن الحاصل بالعلة في الاصل وعند ذلك نقول الظن الحاصل بالعلة في الاصل لما كان حاصلا بالاجماع على ما سيأتي بيانه في الباب الثاني من هذا الكتاب فالظن الحاصل بالحكم في الفرع لا بد وان يكون حاصلا بالاجماع ايضا وعند ذلك نقول الظن الحاصل بالحكم في الفرع لما كان حاصلا بالاجماع فالحكم في الفرع لا بد وان يكون ثابتا بالاجماع لان الظن الحاصل بالحكم في الفرع لو لم يكن ثابتا بالاجماع لكان ثابتا بالقياس وان لم يدل عليه اجماع لكن حكم الشرع فلا يكون القياس الدال عليه حجة شرعية لقوله عليه السلام ان الظن لا يغني من الحق شيئا دل على ان مقتضى القياس ليس بحجة واذا عرفت ان العمل بالقياس عملا بالظن فلو كان مقتضاه حقا لكان الظن مغنيا عن الحق شيئا وانه باطل فثبت بما ذكرنا ان الحكم الحاصل من القياس مظنوع والظن انما وقع في طريقه كما بيناه اول الكتاب وعند هذا يظهر فساد ما ذهب اليه الجويني في البرهان من ان القياس يفيد العلم لانه المعلوم الاول والرابعة ودلالة هذه الاوجه على فساد الجواب عن التمسك بالاية الاولى ان الاسم ما لم يقترن بالقياس عدم من ذكر الله ورسوله وانما يلزم ذلك لو كان القياس نصا او ما هو بكلمة اصدار ما امر به لكنه ليس كذلك وعن التمسك بالاية الرابعة ان المراد بالكذب ذم من خرج الشرع لحفظ الالفاظ وان سلمنا ان الكلمة عبارة عن كل ما دل على مدلوله دلالة غير مستقرة على اصل من الاصول الشرعية غير المحصورة والقياس كذلك لجاز الرياضيات وغيرها

الوجه الثالث قوله عليه السلام الوجه الثاني من الوجوه السبعة التمسك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمر لما قال له امة يذبحها بالكلاب ويرعاها بالفرس ويركبها بالبغل وقد افتوا كذلك فقد صرحوا بانه يدل على ان العمل بالقياس ضلال ولا يخرج الوجه الباقي من التمسك باجماع الصحابة وتقريره ان بعض الصحابة به دم العمل بالقياس لما مر ولم ينكر عليه احد اذ لم يظهر من احد منهم الانكار على ذلك فيكون اجماعا منهم على عدم جواز العمل به قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انهما معارضان بمثلهما من الجانب الآخر بالخبر والاجماع اما الاجماع فان خبر معاذ الدال على جواز العمل بالقياس وعمل بعض الصحابة به من غير ظهور انكار اجماع منهم على جواز العمل به واذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما كما مر

الوجه الرابع قولهم التمسك باجماع العترة وتقريره ان الامامية قالوا انكار القياس من العترة فيكون اجماعا منهم على ذلك واحتجوا له بما مر به باب الاجماع قلنا في الجواب عنه انا نجعله اجماع العترة ونعارضه بما ذهب اليه علماء الزيدية من العترة جواز العمل به وفيه تطرد كما تقدم بعد ذلك نقول اصحاب القياس انما ذهب الى حجيته والقائلون بالقياس من الامة انكار القياس كما تعلم بعد ذلك نقول اصحاب القياس انما ذهب الى حجيته والقائلون بالقياس من الامة انكار القياس

الوجه الخامس ان يقول الوجه الخامس التمسك بالمركب من المعقول والكتاب وتقريره

ن لعلل بالقياس سوى الى الخلاف والمنازعة لكونه اتباع امره المقتضى للمرعة والاحلاف والمنازعة
سبيه لقوله تعالى والامر يرجع اليه كذا قيل والجواب عنه ان الاية انما تهيه عن النزاع مختصة
بالصلاة فيه الان والوجوب يدل عليه سبب في الجاية لان الاحكام الشرعيه لان الاختلاف فيها غير منهي عنه
مندوب اليه عليه السلام اختلاف امتي رحمة الوجه السادس الشارع

الوجه السادس التمسك بالمعقول البحت وتقريره ان مبنى القياس على الجمع في الحكم بين المتماثلين لاستقرار
في المصلحة الموجبة له وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين في المصلحة وعلى كون علة الاصل مستلزمة لحكمه حيث كانت
في القياس الغير الجلي وعلى كون حكم في الفرع اولى من الاصل في القياس الجلي حيث تكون استلزام العلة للحكم
في الفرع اظهر من استلزامها الحكم في الاصل والشرع لم يعتبر هذه المعاني لان الشارع قد نص على الاحكام
سلفه مقدار ليله القدر على سبيل الليالي ومن الممكنه كذا كالاية فضل الكتب على سائر الادوات ومن الصوان في
القصر فانه نقص عن الرباعيه النصف دون غيره على الاول منه وانه وصوات منه للات قلم يجمع بين
المماثلات بل فرق منه رجح من الماء والتراب في التطهير وما محالان الماء منظف والتراب سوء قلم
نفرق بينها واوجب التغليظ على الحر دون العبد، ولم يوجب على الامة المستاجر ان علة النصف موجودة
في صورة الامة نفسها، وكذلك قطع سارق المال القليل ولم يقطع غاصب المال الكثير مع ان كل العلة موجودة
في الغصب فلم تعتبر استلزام العلة للحكم وحده فكذلك اربع دون اللعان الذي صور
اعتبر منه اذا عجل بالقذف به ولا استرضى اثنانه شهاده اربع فلم تعتبر اولعدد القياس واذا ثبت عدم
هذه المعاني في الشرع ثبت عدم اعتبار القياس شرعا لان علم اعتبارها في القياس قلنا في الجواب
عنه ان القياس انما يوجد في الشرع حيث عرف المعنى المشترك الموجب للقياس وهذه الصور
مما لا يعرف فيها المعنى المشترك الموجب للقياس فلا يلزم نقضه وان الصور التي فصلتم الشارع بين احداها
دون الاخرى فيها المعنى المشترك الموجب للقياس لان اشتراك الحكم والصور الاربع من ما اشتركت
في العلة المعتبرة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لانه ربما لم يعرف ما هو العلة المعتبرة وظن غير
العلة المعتبرة علة معتبرة المائة قال الحكم المسئلة الدشتي ان تنقيص الشارع

على علة الحكم هل يفيد لامر بالقياس ام لا قولان قال النظام وابو الحسن البصري وبعض الفقهاء انه يفيد
الشارع على علة الحكم امر منه بالقياس مطلقا سواء كانت تلك العلة علة للتعدية والترك على معنى انه ذكر نقص في احدى
الحكم بها على حسب الحكم المنصوص وان لم يفد وجوب التعدية بالقياس وقال الكرخي انه لا يفيد ذلك
وهو المختار وقد ذهب ابو عبد الله البصري الى التفصيل فقال ان كان النقص عن علة التعدية كانت علة وجوب
الفعل وبدونه لم يكن امرا بالقياس فلا يكفي ذكره اعجاب التعدية والى هذين ذهبت الحنابلة وان كان النقص
في علة الترك بان كانت علة للتحريم كان امرا بالقياس فيما عدى المحظورات

تنقيص العلة ليس امرا بالقياس مطلقا ان النقص عن علة التحريم ليس امرا بالقياس لان الشارع اذا نص
حرمت الخمر لكونه مسكرة يحتمل ان يكون علة التحريم هي الاسكار مطلقا حتى يحرم بها قليل كثير و
يكون امرا بالقياس كما ذهب اليه بعضهم ويحتمل ان يكون علة الاسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مسكرا في الخمر
معتبرا في العلة فلا يحرم به غيرها فلم يكن امرا بالقياس لاحتمال التقوية حينئذ واذا احتمل
كل منهما امتنع الجزم بالامر بالقياس واذا لم يكن التنقيص علة للحكم امتنع القياس لكن
في هذا نظر فانه يجوز ان علة الحكم لعدم التساوي لفضل وصف المطلوب وان قبل الحمل الذي سيقت بحب العرق اذ
الاغلب على الظن عدم التساوي بالحمل الذي نقص عن علته بل على الاقل الابنة لا يلزم من عدم
نجاسة فاتها ما نقص العرق منه عن الكلاب حتى نكون سببا ولم ينقص عن خمس لتخ ملك الحسنة
واذا ثبت سقوط التقدير بالعرق بقي سقوطه في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن واذا كان ساقطا شرعا كانت العلة من جهة رسولنا وكان امرا بالقياس كما مر وهذا
وبين المطلوب فلنا في الجواب عنه سلمنا ان التقدير قط شرعا لكن لا يلزم من عدم التنقيص على
العلة الامر بالقياس فان من سلم دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل لا سلم ان العلة اذا دلت
على وجوب العمل بالقياس فلا يلزم محذور وان قبل هذا مدفوع من المثل ليس فيه نص على التنقيص على العلة
لان الاجماع في التنقيص بالصور التي نص على العلة صلا ان يقول علة الحرمة الاسكار او حسنة يدفع
هذا الاحتمال وح يكون امرا بالقياس قلت في الجواب عنه انا لو قبلنا هذه الصفة لم يكن هذا امرا بالقياس لان هذه الصفة منتفية في سوى الخمر من المسكرات جميع صور الاسكار يتصور في القياس اما بدون بعض
فلان النص دل على ان علة تحريمه الاسكار حيث صور الاسكار يقتضي التحريم سوى الخمر منتفية جميع صور وجوده
فكون النص متضمنا لسوى الخمر جميع صور وجوده وهذا المطلوب واما عدم سوى الخمر من الخمر ليست في جميع
صور وجوده بالنص بل ثابتا بالقياس لانتفاء هذا القياس بتنقيص ثبوت الحكم بالفرع لعدم الجزم
لحكم الاصل لما حقق في الفصل الذي من الباب الثاني من هذا الكتاب وقد ثبت الحكم بالجميع الصور بالنص فامتنع
القياس واذا سبب القياس امتنع الامر به واستدل الدرق من العقد والترك في سائر الصور بعلة الخمر فيها
وجب عليه ان يترك كل صورة هي منتفية ومن الصور التي هي موضعها لا يجب عليه ان يأكل كل صورة هي حاضرة واجبة
عند بان الترك وما كان للخمر منتفية هذه الصورة فلا يلزم منه ترك سائر الصور وان الكل هذه الصورة المخصوصة
جاز ان تكون الخمر منتفية حتى يصح التحريم اليها وقيام الاشياء الصادقة وخلو المعدوم عن كل لا يوجب الكل
الدرس سائر الصور فان هذه القيود باسرها معدوم عنها واعلم ان ما ذكر من بعد المسئلة وتقريره
فيها ان الخمر مثلا عند النظام وكان من احال العدس كيف تعلل التنصيص على العلة امر بالقياس بد
لعلة مراد النظام من ذلك ان النص على علة الحكم مرجحة من كان العلم بورود الحكم بلا غير عن حكم

المحمول وهذا الكلام حق لكن اساءت الحكم في جميع هذه الصور بالنص لا بالقياس لما عرفت وانه لا حاجة الى هذه التصورات اذ لا يتم ابطال كون القياس بالعلة امرا بالقياس ان يقال ان الشارع ان نص على علة الحكم من حيث ان الحكم ثابت صحيح يحاذي بالنص دون القياس كما مر وان نص عليها حيث يكون المستند بالحري مدخلية العلة فيه لم يبت القياس لامتناع نعدته وان ما كان لم يكن امرا بالقياس ومر معروب

المسألة الثالثة القياس

المسألة ثالثة ست اقسام القدس مستولب القياس لا فقهي ومر القياس الذي علم علة الحكم في الاصل وعلم وجود هذه العلة في الفرع فعلم منها ثبوت الحكم في الفرع واصطلح ومر القياس الذي ظن علة الحكم في الاصل وظن وجود هذه العلة في الفرع وعلم احدهما وظن الآخر فظن منها وجود الحكم في الفرع اذا عرفت هذا فنقول القياس ان كان قطعيا صحيح ان يكون حكم الفرع اقوى من حكم الاصل اذا وجد للاعتماد اقوى من المتن وان كان ظنيا فلا يصح به ذلك بل يجاز ان يكون الحكم في الفرع اوهن من الحكم في الاصل كما يكون اسدهم العلة الجامعة لحكم الفرع اظهر من استلزامها لحكم الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان استلزام وجوب احترام الوالد تحريم ضربه اظهر من استلزامه لتحريم التافيف وجاز ان يكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل عند ما استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع تكون مساوية لاستلزامها لحكم الاصل كقياس الامة على العبد في سراية العتق اذا اعتق الموسر بعض قان المشترك بينهما ثبوت السراية بالعتق وليس استلزامه لاحدى السرايتين اظهر من استلزامه للاخرى وجاز ان يترجح حكم الفرع اقوى من حكم الاصل اي تكون استلزام العلة المشتركة لحكم الفرع اجمع من استلزامه لحكم الاصل كقياس اصطخر على البر اذا ربوا لان علة الربا في الطعوم ما يتطعم ويقتات وهو اجمع منه لما يتطعم فقط على البر اذا عرفت هذا فنقول القياس ان كان قطعيا صحيح ان يكون حكم الفرع اقوى من حكم الاصل كما عرفت اذ هو حينئذ يجب العمل به بالاجماع وان كان ظنيا فلا يصح به ذلك بل يجاز ان يكون حكم الفرع اقوى من حكم الاصل كما عرفت ويجاز ان يكون مساويا له كما عرفت ويجاز ان يكون اوهن من حكم الاصل كما عرفت اذا عرفت هذا فنقول القياس ان كان قطعيا صحيح

المطلوب واعلم ان المصنف بالتقسيم الاول جعل الوصف المناسب لتحرم المسكر حفظ العقل وفي هذا القسم الكلام
لا يصدق عليه فهو للمناسب وهو ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وان لم يعتبر الشرع الوصف المناسب
هو المناسب المرسل سواء علم اعتبار الشرع اياه او لم يعلم كاعتاب الصوم على الملك المعطر صوم ومفطر
بالجماع وايجاب الصوم عليه مناسب الى ان قضاء شهوة جوعه هي قضاء شهوة فرجه جوعه للصوم وذلك لزوم الزجاره
بالاعتاق لو اوجب عليه لشهوة لدل عليه والشرع ورد بالغاء ما بالنص وهذا القسم من المناسب المرسل سماه الاجري
التمسك به اتفاقا ولا يعلم الغاء ولا اعتبارا وعلى ما صوره المصنف هو الغاء وهذا القسم منه مما اختلف في
جواز التمسك به مع ما سيجيء واما الامام فقد فسره بالمحصل بانه وصف مناسب اعتبر جنسه بجنس الحكم و
لم يوجد دليل على اعتبار عينه بعينه وهذا التفسير يحسم الفاضل المواخاة هو الموضح وطن سوط من المتن
عاقلا فاذا لا يحصل محض المتهم والغائب وقد اشرنا لذلك بما لا يظلم الكلام كما قررنا والمناسب الغريب
ما اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسها جنسه كالطعم بالبر فان نوع الطعم وهو الاكل يؤثر ونوع البيع
ولم يؤثر جنس الطعم وهو بيع سائر المطعومات كالخضراوات والوصف لطعام ما لا جنسه يعتبر جنس الحكم كما انه
نوعه نوع الحكم لقياس المتنقل على الحارس وضرب العصاص فانه اثر نوع القصاص في الجناية وهو مؤثر وهو يجب
القصاص الذي هو نوع من الحكم وجنس الجناية هو اثر جنس العقوبة والوصف المؤثر هو الذي اثر في جنس
الحكم كمسايح المسافر مؤثر في جنس السفر ونوعه هو اثر نوع المشقة والوصف المؤثر هو الذي اثر في جنس
الصلوة وهو مناف لها والمحصل لها قال هذا العبارة المؤثر هو ان يكون الوصف هو بما يحس الحكم والمناقي
محض المنهي فيما الاتية ذكر فيه ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت اعتباره في الشرع بنص او اجماع وفي الاستناد
نا شرحه اما يسمح مؤثر الظهور في الحكم والمؤثر اما الاجماع والمؤثر الاجماع والاحتياج الى المناسبة بل لدليل على ما لم يسم دليله
وليوضح، لما دل على ما لم يسم فسماه عليه مسمى ذكر عبيره وانما قال عطف المعنى من ظاهر لفظ المتن وهو
قوله والمؤثر ما اثر جنسه فهو لفظ المتن كان هكذا والمؤثر ما اثر في جنسه والخلط اما وقع من النساخ

مسئلة المناسبة هذه المسئلة بيان ان المناسبة هل يتطرق بالمعارضة ومعناه انه
اذا اثبت حكم على وصف يشتمل على نفع ومصلحة لكن يلزم منه ضرر راجح فاشتمال الوصف على المفسدة هل
يبطل مناسبته لذلك الحكم او المختار انه لا يبطل ان المعلل المناسب ان تضمن ضررا ما اقل من نفعه لا يبطل مناسبته
والا يلزم ابطال المرجوح الراجح وانه باطل وان تضمن ضررا ما وان نفعه فلا يبطل الا ان يلزم ابطال
احد المتساويين او الاخر على الراجح وانه باطل ايضا وان تضمن ضررا ما ان ندر من نفعه فلا يبطل لان الندر
نفعه عديم لا يستحق له انتفاء الخوف واذا انتفى نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب
انه لا يترتب عليه مقتضاه كلوجه مرجوحا ولا يلزم من بطلانه وهو المراد بقوله لكن يدفع مقتضاه وانما اقتضى
ما المتن هذا السؤال الاخير من الترديد لان عدم بطلان المناسبة على هذا المعتبر يستلزم عدم ترتب

على القدر من الاولين وهو ظاهر والفاضل المراعي الجانب ما عدا القدر المشترك بالاولين المشروط بايجابه وفيما
ذكرناه غنى عن قوله الى حس الشبه الطريق الخامس من الطرق الدالة على علية الوصف
الشبه وقد عرف بتعاريف احدها ما قاله القاضي ابو بكر وهو ان الوصف المناسب لنفسه لكن لا يناسب بالذات بان يكون
جملة الشرع اورد نفس الحكم به ذلك الوصف الا انه اخذ هذا الوصف المناسب المعقول اعتبارا لنظيره المناسب بالذات لكونه
في حاس المسند على القياس لان ورود الشرع بالحكم سبب بالذات للحكم وسمي المشروع شبها كما مر وانما سمي المناسب
بالذات بان يكون لجلب او دفع لا لكونه ذلك الوصف بالاستلزام امرا مناسبا للحكم بالذات فهو الشبه المختلف في
حجيته كالطهارة المناسبة بالتوضع للاستباحة الصلوة في قياس الوضوء على التيمم فان الطهارة لا مناسبة باشراط المذكور
طهارة ولا استرجع طهارة الخبث ساكر فانما مستدرجة للعبادة المناسبة بالذات لاستباحة الصلوة وانما سمي بهذا المثال
عدم مناسبة الحكم بالذات لعدم ترتب عدم حكمه ومناسبة ابا التوضع عدم ترتب عدم حكمه على عدم الاصغر فيه وان
لم يناسبه بالذات وانما توضع لغير ذلك كما قدمنا قال القاضي الكبير التوضع مطهرة لكونه التوضع سببا للتوضع الذي هو كما لو قال
الشافعي رضي الله عنه ان الله ايجب بسبب الجنابة ايوجب عند التطهر وضرب الصلوة عليه بحجارة الجنابة لا ترفع
فكذلك الصلوة لا تناسب التطهر لا بالذات ولا بالتبع والذي ما قدمناه ان الوصف الذي لم يناسب الحكم لذاته اذا علم
انه شرع لاعتبار جنسه المقترن بالحكم المناسب القريب للحكم لم يعتبر لظهوره على الخصم انه كما ان ورد
الحدث والخارج كون كل منهما طهارة مرادة للصلوة فان الوضوء وهو كون الطهارة مرادة للصلوة لا يناسب
بعض الناس الشرع اعتبر جنسه القريب وهو اطهارة بالماء المشروعة من كونه مرادة للصلوة او مرادة لمس مصحف
والطواف بالبيت المناسب القريب للحكم وهو العبادة المشروعة بالطهارة وانما سمي سببا لانه من حيث انه غير مناسب
يظن انه غير معتبر ومن حيث اعتبر جنسه القريب المناسب القريب لذلك الحكم مع ان سببا الاوصاف
ليست له لكن يظن ان الحكم مستند اليه وان لم يعلم ذلك بعد التتبع واعلم ان التتبع اذا وقع من اصلين مختلفين
وشاء ان يسبه توجه قال في رفع نسبه قدس. الاشباه والجملة هو ما كان وصفا واعتبر المناسب بعض جنس
الحكم وابن غلبه لعتبر بعض الصوره مسالة اعلم المصنف خطا فانه شبه المطلوب وهو الحكم وليس احد
الصوره فان زاد وصف عاد به الخروج له فرض معتبرا لبعض الصوره وفي روايات اخر قال بالطهارة ت
الحكم كالنجس وغيره فانها اذا ثبت وجب ان يدين عليه بعض الصوره وبعض ما نقص ما
زاد على ادنى الاحوال الخافقة بالاطهار وذهب الامام فخر الاسلام الى اعتبار ما طرد استدامة الحكم ان
يكون عند الحكم او مستلزما لما هو عند الاستدامة الحكم في الصوره لو كون الحدث بالطن
ولم يعتبر الاول من الوكر فيناس الشبه مطلقا اذ ليس عدم الحجة الناطق على ان الشبه حجة ودليل
عليه الوصف مؤثر او الشبه بعد على علية الوصف اما على المعتبر الاول فلانه عدم العلة
واما على المعتبر الثاني فلانه ظاهر ان الحكم لا يدل من علة ودلالة مؤثر جنس الوصف جنس الحكم

دون غيره من الاوصاف كان طن اسناد الحكم اليه اعرى من طن اسناده الى غيره هلت ان الشبه مقتضى طن عليه الوصف وما فقد الطن بفقد الحكم لما مر مرارا واجيب بالفارض عن ان الشبه ليس بحجة وقال الوحيد سميع سميا ليس مناسب للحكم وان لم يكن سميا كان مناسبا وما ليس بمناسب مردود بالاجماع وشبهه مردود بالاجماع قلنا ؛ حرمه ان اردت بعدم كون الشبه ليس مناسب للحكم انه ليس لوجه من الوجوه فممنوع لما عرفت انه مناسب للحكم لما استدل من المناسب بالذات او لاعتبار جنسه القريب ونحن نختم وان اردت به انه ليس مناسب للحكم بالذات فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما ليس بمناسب للحكم بالذات مردود بالاجماع اذ من جملة ليس المناسب للحكم باحد الوجوه المذكورين وانعقاد الاجماع على رده ممنوع

السادس بالدوران — الطريق السادس من الطرق الدالة على عليه الوصف دوران الحكم معه وجودا وعدما وفسره المصنف بان عدمت الحكم عند عدم وصف ووجد عند وجوده ومثل للاول بالخمر فانه حرمت حرمته عند حدوث وصف الاسكار وزال بزواله عند زوال الاسكار عنه فانا اذا رأينا الاسكار وسمينا الوصف مدارا والحكم دائرا وهذا القدر الذي اورده المصنف تعريف الدوران بمركب من جزئيه ومن الدوران ؟ وعرض بايجاب ايراد عليه فيدخر وينالب والاجتماع عدم جلسته ليتنفس بها وعرضا واحسن المناسب لفضيلة الامام العلامة السلمي وحمه الله عبارة عن ترتب الحكم على الوصف الذي له صلوح العلية مرة بعد اخرى وقد اضاف العلة الى الحكم احتراز عما قال الامام ان الدوران يفيد الظن حجة للدار لدليل دوران قول قوم من المعتزلة يفيد القطع بها وقال الخوارج انه يفيد القطع ولا العبرة لشاذ فان الدوران يدور عليه الوصف وجهان احدهما ان الحكم حادث لابد له من محدث اذ لو كان الاحكام تابعة للمصالح تأثيرا وغيرا المدار ليس بعلة لانا نجد بعد الحكم فليس وجود الحكم معلولا وهو الحكم عنه فان عدم فيجوز ان عند عدم جميعها بقاء محدثا جديدا لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واذا كان معدوما فعدم حصول الحكم لا يكون علة لاحتمال ان يكون الحكم معدوما لعدم علته لا لعدم المعلولية وفيه نظر واذا كان الحكم عدما وغير المدار لا يكون علة طن كونه علة حصول الدوران منها لطن العلية وهو المطلوب الثاني ان عليه بعض المدارات ومن الذين تخلف المدار عنها في شئ من الصور لا يجتمع عدم عليه البعض الخص من المدارات لان ما عليه الدوران ادلت على عليه المدار للدار يلزم عليه هذه المدارات القوم تخلف الدار عنها في شئ من الصور للدليل الدال على عليتها فانا نم ندل عليها يلزم عدم عليه ملك المدارات ومن الذين تخلف عنها الدار في شئ من الصور لتخلف المسالم عن المعارض ومرد لانا ما عليه الدوران على عليه المدار سلمنا ان عليه بعض المدارات مع التخلف لا يجتمع مع عدم عليه البعض الاول ومر عليه بعض المدارات مع التخلف بانت بالانتفاء لان سبب السقوط على الاصل انتفاء عن الاجتماع عن الاجتماع تخلف الحكم عنه يلزم انتفاء المانع ومر عدم عليه بعض المدارات واذا انتفى عدم عليه بعض المدارات بقي عليه جميع المدارات وهو المطلوب ومعرض هذا الوجه الثاني هناك و

وقيل عدم عليه بعض المدارات مع التخلف في شئ من الصور لا يجتمع مع علية البعض لان ماهية الدوران ان دلت على عليه المدركات المدارات المتخلف عنها الدار على عليتها وان لم تدل عليه يلزم عدم عليه هذه المدارات بل صلاك لم عن معارضة دلالة الدوران على العلية والاول ثابت كثير من الخلافيات

السابع التقسيم — الطريق السابع من الطرق الدالة على عليه الوصف التقسيم الحاصر والسبر عبارة الحاصر لنقول نا تعريفها المتقسم ان كان منحصرا بين النفي والاثبات فهو التقسيم الحاصر والسبر عبارة الحاصر والتقسيم الحاصر وما عليه العلم للمطلوب اذا كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيا فكون حجة في العقليات والشرعيات مثاله قولنا الشهادة اما ان تكون واجبة او مندوبة او حراما او مكروهة والاقسام الاربعة الا الاول باطلة فالشهادة واجبة بيان الحصر ان الشهادة اما ان تكون واجبة او لا والثاني اما ان يكون حراما او مكروها او مندوبا والثالث باطل بالاجماع والرابع باطل بالاتفاق والخامس باطل بالاجماع فالشهادة واجبة بيان بطلان الحرام والمكروه ان الشهادة لو كانت حراما او مكروهة لكان كتمان الشهادة واجبا او مندوبا لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكتمان نقيض الشهادة فاذا ارتفع احدهما ثبت الآخر بيان بطلان المندوب ان الكتمان لو كان مندوبا لكان تركه مكروها لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ترك المندوب مكروه بيان بطلان المباح ان الكتمان لو كان مباحا لكان تركه حراما لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ترك المباح حرام بيان بطلان المكروه والحرام ان الكتمان لو كان مكروها او حراما لكان الاظهار واجبا او مندوبا لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ترك المكروه والحرام واجب او مندوب بيان بطلان الواجب ان الكتمان لو كان واجبا لكان تركه حراما لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ترك الواجب حرام وبيان بطلان المندوب ان الكتمان لو كان مندوبا لكان تركه مكروها لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ترك المندوب مكروه وبيان بطلان المباح ان الكتمان لو كان مباحا لكان تركه حراما لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ترك المباح حرام وب

واصله غير العلة منه ومن فرعه كما تقدم مثلا الخمر حرام لكونه مسكرا والنبيذ حرام لكونه مسكرا فالاسكار علة الحرمة في الاصل والفرع جميعا ولا يجوز ان يكون علة في الفرع لان الاسكار في الفرع ثبت بالقياس على الاصل فلو كان علة في الفرع لكان ثبوت الحرمة في الفرع بالقياس على الاصل ثبوتا بالقياس على نفسه وهو باطل وكذا لا يجوز ان يكون علة في الاصل لان حرمة الاصل ثبتت بالنص لا بالاسكار فلو كان الاسكار علة في الاصل لكان ثبوت الحرمة في الاصل بالاسكار ثبوتا بالقياس على الفرع وهو باطل وكذا لا يجوز ان يكون علة في الاصل والفرع جميعا لما بينا ان العلة في الفرع لا تكون علة في الاصل فثبت ان العلة في الفرع غير العلة في الاصل وكذا لا يجوز ان يكون العلة في الفرع مجموع الاصل والوصف الذي في الفرع لان الوصف الذي في الفرع لا يوجد في الاصل فلا يكون مجموع الاصل والوصف الذي في الفرع موجودا في الاصل فلا يكون علة في الاصل فلا يكون علة في الفرع لان العلة في الفرع هي

قوله تعالى انكر تحريم الزمه اى تخصيص بالاسباح به فصنه للام ويلزم منه اخذا حرمة المباشرة قبل
الباحة وبعد بطريق اولى اسماء الحرمة لا تنفى الاباحة لما عرفت من ان عدم الحرمة اعم من الاباحة الابة الدالة
قوله تعالى لعلكم تطهرون وجه التمسك به ان اللام فى لكم لما وقف دل على ان الطيبات مخصوصة بنا
على جهة الانتفاع وهو المطلوب فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد من الطيبات المحللات وح لا يلزم الاول
من جميع المنافع قلت لو خصت بما يلزم التكرار اذ نعلم ان كل المحللات والا لعلم الحلال
وح فالمراد بالطيبات استطاب طبعا وقد تقدم حل المنافع ما سرها وسر مطلوب واعلم ان هذه الآية
انما يدل على اباحة الانتفاع بواسطة اللام المذكورة فيها ولهذا اقتصر عليه اعتراض على عدم دلالة كل سمعى واما بيان ان الاصل
فى المضار التحريم والمنافع الاباحة فسنذكره ليلة الثلثاء امرروا الاصرار على الاسلام اى واحكامه فالضرر لاصرار ممنوع
عنه سرعى وهو المطلوب فسلمنا ان الاصل الاول بالادلة اللام ان اللام تفيد الاختصاص الذى هو جميع الصور اذ
اللام قد يجئ لمنع المنع انما تكون ان اسلم ذلك وقوله وقد عارضه الآيات وعامة الاوامر الامر الاباحة فلا نسلم ذلك
لا للخبر واما عامة الباقى فلنذكره فيه فى الاسبوع فسلمنا ان المطلوب عنه ان اللام المستعمل فى المنع مما ذكرتم من
المواضع مجاز لانافى ايد اللغة على ان اللام فى اللغة موضوعة للملك وهو المراد الاختصاص النافع لا المطلق الشرعى
والا لم يصح قولهم للجل للعزب فسكون اللام باجماع اهل اللغة موضوعة لاختصاص النافع قد استعمل فى عدم النفع
كان مجازا وقد نظر فان هذا سافى ما ذكرته فى باب العام ان اللام حقيقة فى المطلق فسلمنا ان اللام
للاختصاص النافع لكنه لا يلزم من ذلك اباحة جميع الانتفاعات لم لا يجوز ان يكون المراد لاسيما المخصوص منها
الاستدلال بهذه الآية فى وجود الصانع فان هذا يقتضى قدمه والجواب عنه ان هذا ممنوع والاستدلال
حاصله لكل مكلف ينتفع به فكيف لزان يستدل من اعتقد صانعه وكونه حيا لا نزاع فيه الا بالنات على هذا المعنى
يلزم تحصيل الحاصل فيجب ان يحمل على غير هذا من الوجوه التى ذكرناها للدليل السالم من المحذور وهو اجماع النبى و
قد يقرر ان الاستدلال على وجود الصانع وان كان حاصلا لكل مكلف فقد تتقدم الاستدلال من سائر محتوماته
فلا يلزم من حمل الاسباع فى هذا المنع تحصيل الحاصل . الثانى الاستصحاب

الثانى من الادلة المقررة استصحاب الحال وهو الحكم بقاء امر فى الزمان الاول وهو يجيء عند الشافعى والحنفية
وابى بكر الصيرفى من الحنفية والمتكلمين لنا على حجيته الاستصحاب ان ماثبت فى الزمان الاول من وجود امر
او عدمه ولم يظهر زواله لاقطعا ولا ظنا ظن دوامه كذا كان واما ظنا فكذا للملازمة الاولى انه لو لا بقاء الظن بدوت
الدليل الذى لم يظهر زواله يرجح من الوجوه التى ذكرت المجوزة ولم يثبت الاحكام الشاقة حرجا على المسلم
ولكان الشك فى الطلاق فى حرمة الوطى كالشك فى النكاح فيها واللوازم باطلة اما الملازمة من الوجوه والثانى
الاول فلان المجوزة ومن امر خارق للعادة ممنوعون بالبديهة مع عدم المعارضة سوقفى عن اسمرار الظن
ادوم ازالة الشيء فيها لم يثبت الجواز بمعارضة لجواز بقاء حكم مجوزه واما الملازمة بينه وبين الثانى فلان

فلان الحكم بدوت الاحكام الشاقة وعدم عليه السلم بتوقف الظن باستمرارها اذ لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بين ما
الآتى بجواز النسخ واما الملازمة بينه وبين الثالث فلانه لو لم يحصل الظن باستمرار النكاح بعد تجويز الكفار
النكاح والطلاق مناقضا من حل الوطى كما ان النكاح مانع منه واما بطلان التالى فظاهر لوجوب
الحكم بتقرر امجوزه وسنذكر الاحكام الشاقة عند عليه السلم واما بطلان الثانى فلان الشك فى الطلاق
هو بعينه الشك فى النكاح فى حرمة الوطى بطل اللازم وهو الحل سنذكر الظن بدوت الثانى
وهو المطلوب الدليل السادس ان بدوت الشيء فى الزمان الاول من غير تعرض بدوته فى الزمان الثانى
اما ان لا يظن البقاء راجح على حدوث الفناء او مرجوحا او مساويا والباقى يسمى عن سبب جديد ولا شرط جديد
لان الباقى لا يحتاج الا بعد وجود علته التامة وهو العلة التامة يسمى بعدم السبب الجديد والشرط الجديد
والا لم تكن العلة التامة علة تامة واحتاج الاستمرار بقاؤه الى علة اخرى وهلم جرا وهو تسلسل
ولا يسمى عنها وذلك ظاهر واذا ثبت ذلك كان الظن بدوت موجودا فيما مضت الكثرة الباقى مستمرا عما يكون
الحادث مرجوحا فاستمر فى الباقى لما مر ان ما ترجح فى بعض الزمان راجح بالنسبة الى المستمر عنها
انما كان عدم البقاء اقرب من عدم الحادث بان الباقى دخل فى الحيز الوجود والحادث لم يوجد فيستمر عنه بحاله
دخول لا بد فى الوجود كما بين فى موضعه فكذا عدم بطلان عدم بدوت فانه لا انتصار لعدم عدم
الحادث على عدم الحادث واذا ثبت ذلك كان الظن بعدم الحادث اقوى من الظن بعدم الباقى كان
عدم الحادث راجحا على عدم الباقى لان الاكثر راجح على الاقل ممكن وجود الباقى راجحا على وجود الحادث بحكم
على البعض وبدت بعد ما وجد ما ان مانع موجود بلا ظهور من يزال ظن بقاءه والحمد لله ولى التوفيق
عزيز ولا يخفى ان الاستصحاب حجة الا الحنفية بعضهم واعلم ان الذى يدل على حجية الاستصحاب يدل الجماعة
على ذلك ونتكلم بالجواب عن ادلة وبالله فانه نكاتهم فما كان نشاقهم وذلك يدل على ان الحادث مركب

الادلة الثالث الاستصحاب الثالث من الادلة المعقولة الاستصحاب المطلوب وهو اثبات
حكم فى الزمن الثانى بحصر جزئيه او احدهما لتقدير الاستصحاب المطلوب احد الاستصحاب المقطوع اثباتات
حكم فى الزمن الثانى بحصر جزئيه فانه لو لم يقض احدهما فاما ان الاستصحاب المظنون دون الثالث فيجب العمل
به واجب لان الوتر ورد على الراحلة اجماعا فاما ان يكون واجبا الا باستقرار الراحلة فقط واداء
فلم يجب او واجبا ورد على الراحلة ويلزم منه ان لا يكون الوتر واجبا الا اذا تركب ح فيما سلكوا لوتر ورد
على الراحلة والباقى من الواجبات ورد على الراحلة والوتر ليس بواجب وهو المطلوب وعنه نظر فان
لنا منع ان يقول الامام ان ذلك الشيء واجبا الا بحيث اداه على الراحلة وما استمر بهم من الصور ما الا ورد
ليه ما من صور الفرض فى الصورة المذكورة وعصيانها الا صور الواجبات وسنها فرق كما
لكتاب والاستقرار على هذا الوجه ليد الظن الان استقرار بعض الجزئيات ما مر يوجب

واستكمله وهو المختار — الكتاب السادس في المعادل والتراجيح وفيه ابواب

من مباحث الاول اراد ان يسبه بعضها الى بعض عند تعارضها فتكلم في المعادل والتراجيح وذكر انها عند التعارض اما ان لا يكون لاحدهما مزية على الاخر فيكون الاول المعادل والثاني التراجيح وافرد الكتاب السادس للكلام في المعادل والتراجيح وفي هذا الكتاب ابواب اربعة الاول في المعادل والمسلمة الباقية في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح اما ان لا يختص بدليل وهو البحث عن الاحكام الكلية او يختص وحينئذ فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب او سنة او اجماع او قياس لكن الترجيح بالكتاب اذ لا ترجيح لاحدى الآيتين على الاخرى عند تعارضهما الا ان يكون احدهما مخصصا للاخرى او ناسخا اياها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الى الاعادة هنا وانما ترجح بهذا الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح ولان الاجماع لا ترجيح بعد التعارض ولا تعارض في الاجماع لما مر فاذن الترجيح اما ان يكون لاحد الخبرين على الاخر او لاحد القياسين على الاخر فاتحصرت مباحث التراجيح في الابواب الثلثة ولزم من انحصار الكتاب في هذه الابواب الاربعة

الباب الاول في التعادل — تعادل الامارتين اما ان يكون في نفس المجتهد وهو حالة تحير فلا يدري الراجح وهو ما اختلف فيه وذهب الكرخي الى منعه وقوم الى جوازه ثم المجوزون لحصوله اختلفوا في حكمه عند وقوعه فعند القاضي ابي بكر من الاشاعرة وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير اي التخيير المجتهد بحيث له العمل بايتهما شاء وعند بعض الفقهاء حكمه التساقط اي لا عمل بشيء منهما فيرجع الى ما يقتضيه العقل وهو البراءة الاصلية واختار الامام تفصيلا وقال تعادل الامارتين اما ان وقع في حكمين متناقضين والتعادل احد كتعارض الامارتين على كون التعادل سببا وما حالا واما ان وقع في حكم واحد وحينئذ اما ان يكون الحكم واقعا في الشرع لان العدمين لا يجوز ان يكونا حالين والعمل باحدهما ترجيح بلا مرجح وباحدهما غير معين يحوج المكلف الى التعيين والتعيين احداثه لحكم جديد والاباحة المعين منهما اعني الاباحة الخاصة معلوما لنا ولم نذكرها لكنها جائز عقلا اذ لا مانع ان يخير الله العباد بين شيئين او الاشياء بعد ما ورد الدليل قاطعا على وقوع احدهما في الشرع لحكمة علمها الله تعالى او لا يكون واقعا في الشرع لجواز ان يكون الحكم في حق كل مجتهد ما ظن من الدليل وهو الاقرب الى الحق والمطلوب صحيح بما يعلم ان يقول به مجتهد بالقول كما يقال للخمر التي زالت لكون صالحة ؟ لما سكانا انها مسكرة وتحمل ان يكون مذهب بعض الناس وانما ذكر مما ليدل على الذاهب الى احدهما القائل بخبرية ان الاصل فيما لا نص فيه الاباحة

نظره انه خارق للاجماع وحينئذ لا يكون شيء منهما دليلا لانه لم يصح عن الشارع قول في هذه المسألة فيكون مسألة على ما نقله ابو اسحق السيرازي عن المسيحي الى ساعة الاستواء وان نقله عنه قوم ان يقول لكن يحرم شيء منها كما باحتر تحليله فان على المتاخرين النزلين بان على ما يخيرهما في القول المتاخر صحيح للقول المعدوم وحينئذ مذهبه سقوط هذا المتاخر وان لم يعلم التاريخ حكي عنه العمران ولم يحكم عليه ما يرجع الى احدهما والاقوال المنقولة عن الشافعي محمولة على ظاهر من التحيير والاقوال على هذين الوجهين والدليل عليه على ثانية العلم والدين اما في العلم فلانه على الوجه الاول يدين على انه كان مشتغلا بالنظر في الطلب والبحث وعلى الوجه الثاني انه كان غواصا النظر فيه مجتهدا بالاصول والفروع تام التوفر على شرائط الادلة وكل كان من كان فيه هذه الصفات اكمل كانت الاستدلالات الموجه للتوقف المتافيه لحصول الظن المفضي للامر بالعمل على وجه واحد طول عمره عند اكثر واما في الدين فلان على الوجه الاول يدل على انه كان معتقدا بوجوب قوله بلسان مطيع لله ورسوله والخلق فاذا الاخ في الدين شتى الطهرة وعلى الوجه الثاني انه لم يسعى من الاعتراض لعدم العلم فيكون عدم الطعن لوجه يعتقده ارجح ولم يستعد للاستنتاج والتدقيق والتعقل وذلك قدح في الدين واعلم ان هذه المسألة انما ورد سنة هذا الموضع تاسيا بالمحصول ومختصر وقال الحبي ان الكلام في التراجيح اولى لان لم يرجح احدهما على الاخر يناسب الكلام في تعادل الامارتين من هذه الجهة ويمكن ان يقال ان ما ذكرناه انما يتاتى ان يعادل الامارتين ما اختلف في وقوعه استحال ان يقال يجب ان لا نازع في وقوعه لانه كثيرا ما يستدل بعضهم فيقول لو لم يرجح احدهما على الاخر وذلك لا يكون الا التعادل الا مارين فاراد ان يفصل هذا التفصيل ليرفع هذا النوع — الباب الثاني في الاحكام الكلية

الباب الثاني في الاحكام الكلية التي لا تخلو عن ترجيح دليل دون اخر وهي اثنا عشر المحصول

مقدمات الترجيح الاول في تعريف الترجيح وجواز العمل به وتقول الترجيح في اصطلاح العلماء عبارة عن تعويد احد الامارتين على الاخرى ليعمل بالاقوى وانما حصل الترجيح بالامارتين عنى بالدليلين الظنيين لما سيجيء من ان الترجيح لا يجري في القطعيات وقوله ليعمل به احتراز عن تعويد احد الامارتين على الاخرى لا لتعمل الاقوى بل لان احدهما افضح من الاخرى وانما يصح ترجيحا هذا الاصطلاح مما لا مشاحة فيه والصحابة على ترجيح خبر عايشة رضي الله عنها وهو قوله عليه السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل على اخبار ابي هريرة وهو قوله عليه السلم انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي عليه السلم وخصوصا عايشة رضي الله عنها اعلم بتحقيق هذه المسئلة من غيرهن من الرجال الاجانب لهذا الاجماع مدل للترجيح ودليل على جواز التمسك به مسئلة الترجيح هذا امر الحكم الثاني من الاحكام الثلثة للتراجيح ومعناه يقال لا يجوز الترجيح بالادلة القطعية اذ الترجيح يجوز التعارض وهو ظاهر ولا تعارض بينهما اذ لو كان منهما تعارض فلم يمكن ان نعمل باحدهما دون الاخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو قاض لم نعمل بشيء منهما والا وقع التناقض وان عمل بهما احتمع النقيضان وهو محال ايضا قال الفاضل الهندي والاولى ان قوله واجتمع بدل الواو والواصل او الفاصلة ولعله وقع من الناسخ وانت يمكن ان تعتذر عنه بان احتماع النقيضين محال لذاته واحتماعهما وجه من الوجوه ويا لعكس وجه يلزم على ما يريد من التعدد في ارتفاع النقيضين واحتماعهما وجه من الوجوه

مسئلة اذا تعارض هذا امر الحكم الثالث من الاحكام الكلية وتقريره ان يقول اذا تعارض دليلان فاما ان نعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه او لا نعمل باحدهما دون الذي يدل على ان دلالة الدليل على كل جزء مما يتضمنه دلالة الاصلية وعلى بعض جزء مما يتضمنه تابعة لدلالته على كل جزء مما تضمنه كما تبين في المنطق ان التضمن تابعة للمطابقة وعلى كل واحد منهما لا نعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يلزم تركيب العمل بالدلالة المتضمنة وعدم العمل باحدهما دون الاخر لما ذكر بالدلالة الاصلية والعمل بكل واحد منهما من وجه يمكن على ما بينه او وجه اما بان تخصص الحكم ان يكون الحكم في بعض افراد ذلك الحكم بدليل يخصه والبعض الاخر بالاخر او بان تحدد الاحكام التي تضمنت الدليلين فيثبت للمخصص باحدهما والبعض الاخر بالاخر وان يكون كل واحد من الدليلين حاكما مثبتا لحكم غاية الموارد المتردد فيها بين الدليلين وعليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كقوله عليه السلم الا اخبركم بخير الشهود فيقول نعم فقال ان خير الشهود الرجل قبل ان يسئل عن شهادته ويؤدي شهادته قبل ان يسئل عنها فالاول عام مخصص جواز ادا شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني اقتضاء بعض مع شهادته قبل الاستشهاد ايضا مخصص مع شهادته كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني على حق الغير والثاني على حق الله تعالى فيخصص الاول على حق الله تعالى كما تخصص الاول على حق الغير كما ذكرنا قال الحنفي ولعل تعلق هذه المسئلة باحكام الترجيح من حيث ان الترجيح فيها ان الانصار اليه الا عند العجز عن الجمع والا لم اعرف له وجها اخر يحمل عليها العجلة واولى اذا عملنا بالدليلين من وجه يلزم ترجيح كل منهما على الاخر من وجه وذلك لان الدليل الذي عملنا به صورة ولم نعمل بالاخر فيها وقد رجح المدلول بهذه الصورة وكذا الكلام في الدليل الاخر اذا عملنا به صورة اخرى لم نعمل بها بالاول كما انه قوله عليه السلم فانه يرجح قوله

خبر الشهود الحديث ومعرفة العباد يرجح قوله الاخر وذلك ظاهر مسئلة اذا تعارض هذا امر الحكم الرابع ومعناه اذا تعارض الدليلان سواء كانا امرا او خبرين او امرا وخبرا فاما ان يكونا متساويين في القوة بان يكونا قطعيين او ظنيين لا يغلب احدهما الاخر وفي العموم والخصوص بان يكونا عامين او خاصين او لم يتساويا في العموم والخصوص بان يكون احدهما عاما والاخر خاصا مع الاخر فانا سيجيء ان العام المتأخر عن الخاص ناسخ للمتقدم ان كان المدلول قابلا للنسخ والا يتساقطان ويرجع الى دليل عقلي او نقلي ان لم يعلم تاخر احدهما عن الاخر سواء علم بقدرتهما او جهل التاريخ والمتاخر منهما ان كانا قطعيين فكلاهما التساقط اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر والرجوع الى غيرهما وان كانا ظنيين فالحكم هو الرجوع الى الترجيح وقال الحنفية ان تعارضا كانا ملتحقين بالقول بالتحيير وان كانا مطلقين فالتحيير اذا ترجح وان لم يتساويا في القوة والعموم فاما ان لا يتساويا في القوة بان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا وهو حكم العمل بالدليل القطعي سواء كانا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا قطعا او ظنا او من وجه اذ القطعي بكل حال راجح على الظني او لا يتساويا في العموم وهو ان كان احدهما اخص من الاخر مطلقا فهو المعبر عنه سواء علم تاخره عن العام او لم يعلم العمل بالخاص اعمال للدليلين والعمل بالعام اهمال له واعمال الدليلين اولى من اهمال دليل وعند الحنفية ان العام اذا علم تاخره عن الخاص يكون ناسخا له وان جهل التاريخ توقفوا وان الخاص من الاخر من وجه كما في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلفت الحدود فاسقطوها بالشبهات فان الاول خص الطيبات من المحللات والثاني المحرمات من المباحات فيعمل بالخاص في الطيبات والعام في المحرمات ما لم يكن احدهما مشهورا فيكون احق بالعمل وان كان احدهما احوط والاخر احظ فالاحوط احق بالعمل لان الاحوط راجح والاحظ مرجوح والراجح احق بالعمل من المرجوح وان كان احدهما مبيحا والاخر حاظرا فالحاظر احق بالعمل لان الحظر اهم من الاباحة والاهم احق بالعمل من المهم وان كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فالمثبت احق بالعمل لان المثبت يفيد ما لا يفيده النافي والمفيد احق بالعمل من غير المفيد وان كان احدهما ناقلا عن حكم الاصل والاخر مقررا له فالناقل احق بالعمل لان الناقل يفيد ما لا يفيده المقرر والمفيد احق بالعمل من غير المفيد وان كان احدهما ناقلا عن حكم الاصل والاخر مقررا له فالناقل احق بالعمل لان الناقل يفيد ما لا يفيده المقرر والمفيد احق بالعمل من غير المفيد وان كان احدهما ناقلا عن حكم الاصل والاخر مقررا له فالناقل احق بالعمل لان الناقل يفيد ما لا يفيده المقرر والمفيد احق بالعمل من غير المفيد

مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة هذا امر الحكم الخامس ومعناه ان قد يرجح قد يرجح متخير دليل بكثرة الادلة عليه دون ما قابله وهو مذهب الشافعي وانما يرجح بكثرة الادلة لان اقل مراتب الدليل افادة الظن بالمدلول واذا دل دليلان على مدلول حصل ظنان بالاتفاق فحصول ظن واحد من دليلين والا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد وان دل دليل واحد على مدلول حصل ظن واجد به والاستدلال الظن اقوى من ظن واحد والعمل بالاقوى اوجب واولى فيعمل عليه بان كثرة الادلة لو لم تدل على ان لم يجب تقديم الخبر الواحد على الاقيسة الكثيرة عند المعارضة لكنهم اجمعوا على تقديم الخبر الواحد على الاقيسة الكثيرة ودل ذلك على ان الترجيح لا يحصل بالادلة الكثيرة فلنا ان الجواب عنه ان الاقيسة الكثيرة ان اعتبرت اصولها بان علل الحكم في جزئية متحدة صلاحا متساوية متكررة في الجزئيات الموجودة تقديم الخبر الواحد عليها يرجح الدليل على دليل وذلك جايز اتفاقا وان لم يعتبر الاصول بل الاقيسة مجتهد بها فلا يتم تقديم الخبر عليها وما ذكرتم من الاجماع على ذلك ممنوع الباب الثالث في ترجيح الاجتهاد

Scanned by CamScanner

الباب الثالث في ترجيح الاخبار بعضها على بعض وهو على وجوه سبعة الوجه الاول في المرجح بسبب حال الراوي و هي عشرون حالا الاول المرجح بكثرة الرواة فيرجح الخبر الذي رواته اكثر على الخبر الذي رواته اقل لان الظن الحاصل من قول راويين مثلا اقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد وقد العمل بأقوى الظنين لازم لما عرفت الثاني المرجح بقلة الوسايط فيرجح الخبر القليل الوسايط على الخبر الكثير الوسايط لان قلة الوسايط توجب قلة احتمال الكذب والغلط الثالث المرجح بمعنى الراوي فيرجح الخبر الذي راويه معصوم على الخبر الذي راويه غير معصوم سواء كان سماعه بالمشافهة او بالواسطة او بالمعنى لان المعصوم يعصمه عن الخبر وما يوجبه وسبب ورود هذا التشبيه على خلاف غيره كأنه يريد بذلك ويريد بذلك الى طريق الرد الى الخبر الرابع المرجح بعلم الراوي بالعربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية على الخبر الذي راويه غير عالم بها لان العالم بالعربية يحفظ عن مواقع الغلط بخلاف غير العالم الخامس المرجح بسبب افضلية الراوي فيرجح الخبر الذي راويه افقر واعلم بالعربية على الخبر الذي راويه فقيه او عالم بالعربية لان الافقه اقدر على الاستدلال المزيل للشبه والاعلم بالعربية اقدر على الحفظ عن الاغلاط السادس المرجح بسبب حسن اعتقاد الراوي فيرجح الخبر الذي راويه حسن الاعتقاد على الخبر الذي راويه ردي الاعتقاد كالمسهم وعزرمي من المتشيعة وذكر ظاهر السابع المرجح بكون الراوي صاحب الواقعة فيرجح الخبر الذي راويه صاحب الواقعة على الخبر الذي راويه ليس صاحبا للواقعة لان صاحب الواقعة اعرف بما دلت عليه وقعت الصحابة يرجحون رواية بعض الصحابة على بعض بالفضل على ما نبين هريرة كما سترى الثامن المرجح بسبب كون الراوي حبرا للحديث فيرجح الخبر الذي يكون راويه جليسا للمحدثين على الخبر الذي راويه ليس جليسا لهم لان جليس المحدث اعلم بطريق الرواية التاسع المرجح بكون الراوي معدلا بالعدالة على خبر فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالاختبار على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالتزكية لان الاختبار يفيد المعاشرة العاشر المرجح بكون الراوي معدلا بالعدالة على راويه فالخبر الذي راويه معدل بالعدالة على راويه راجح على الخبر الذي راويه معدل بروايته الجنبعة هذا ذكره المحصول والفاضل المراغي فيرجح ما عرفت عدالته بالعمل على روايته وهو ان يعرف عدالة الراوي بالعمل على روايته لان الاحتياط في العمل اكثر وهذه فايدة لا يعطيها لفظ المتن لانه معرض عن اسباب المرجح فيكون التعديل بالعمل على روايته الراوي مرجحا لرجحان روايته وعلى تقدير ان يكون بعض المرجحات الحادي عشر المرجح بكثرة المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جميع كثير على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية قليل وتقديره قريب مما مر في الحالة الاولى الثاني عشر المرجح بكثرة بحث المزكي فيرجح الخبر الذي راويه من عرفت عدالته بزكية من كان اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية من ليس كذلك والبحث عن هذا المرجح عسر الثالث عشر المرجح بكثرة علم المزكي فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية الاعلم على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية العالم قال الحنفي المراد بالعلم ههنا الاطلاع على احوال الرواة والمعول ان يحمل على الاعم من ذلك الرابع عشر

الصحيح بحفظ الراوي فيرجح الخبر الذي راويه يروي عن الحفظ على الخبر الذي راويه يروي عن الكتابة لان الحفظ اوثق من الكتابة وكذا يرجح الاحفظ الا لفظ رسول الله صلى الله عليه وآله عند راويه غيره اذا لجمع بالحفظة ليست الا لغلط الرسول صلى الله عليه وآله الخامس عشر المرجح بزيادة ضبط الراوي فالخبر الذي راويه اضبط راويا والمعاملة عليه اولى راجح على خبر راويه غير مشهور بالضبط السادس عشر المرجح بدوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي راويه دايم العقل على الخبر الذي راويه مرجح اختلاط عقله في بعض الاوقات اذ يحتمل ان يرويه وقت اختلاط عقله فلا يوثق بروايته السابع عشر المرجح بسبب شهرة الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور على الخبر الذي راويه غير مشهور بالضبط لان شهرته تدل على علم قدره وذكاء نفسه عن الكذب الثامن عشر المرجح بسبب شهرة نسب الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور النسب على ما رواه مجهول النسب لما مر التاسع عشر المرجح بسبب علم اب الراوي باسمه باسم جده من التصحيف فيرجح الخبر الذي علم ملبس اسم راويه باسمه او جده على الخبر الذي راويه ملبس الاسم الذي لا يعلم اسم جده العشرون المرجح بسبب تأخر اسلام الراوي فيرجح الخبر الذي راويه من تأخر اسلامه على الخبر الذي راويه من تقدم اسلامه اذ يحتمل ان يكون رواية متأخرة فقال الامام والمحصول هذا اذا علم بموت المتقدم قبل اسلام المتأخر وان الاكثر رواية المتقدم مقدم على رواية المتأخر بحكم الغالب او الظاهر واما اذا احتمل فلا والحق ان تأخر رواية المتقدم عن رواية المتأخر قال صاحب الحاصل وهو ان صاحب الواقعة اعرف بما دلت عليه وقعت الصحابة يرجحون رواية بعض الصحابة على بعض بالفضل على ما نبين هريرة كما سترى الثامن المرجح بسبب كون الراوي حبرا للحديث فيرجح الخبر الذي يكون راويه جليسا للمحدثين على الخبر الذي راويه ليس جليسا لهم لان جليس المحدث اعلم بطريق الرواية التاسع المرجح بكون الراوي معدلا بالعدالة على خبر فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالاختبار على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالتزكية لان الاختبار يفيد المعاشرة العاشر المرجح بكون الراوي معدلا بالعدالة على راويه فالخبر الذي راويه معدل بالعدالة على راويه راجح على الخبر الذي راويه معدل بروايته الجنبعة هذا ذكره المحصول والفاضل المراغي فيرجح ما عرفت عدالته بالعمل على روايته لان الاحتياط في العمل اكثر وهذه فايدة لا يعطيها لفظ المتن لانه معرض عن اسباب المرجح فيكون التعديل بالعمل على روايته الراوي مرجحا لرجحان روايته وعلى تقدير ان يكون بعض المرجحات الحادي عشر المرجح بكثرة المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جميع كثير على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية قليل وتقديره قريب مما مر في الحالة الاولى الثاني عشر المرجح بكثرة بحث المزكي فيرجح الخبر الذي راويه من عرفت عدالته بزكية من كان اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية من ليس كذلك والبحث عن هذا المرجح عسر الثالث عشر المرجح بكثرة علم المزكي فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية الاعلم على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية العالم قال الحنفي المراد بالعلم ههنا الاطلاع على احوال الرواة والمعول ان يحمل على الاعم من ذلك الرابع عشر

الذكر

عدالة المرجح

تعارض

الباقي بموت الرواة الوجه الثاني من الوجوه السبعة المرجح بموت الرواة فيرجح الخبر الذي رواته احياء على الخبر الذي رواته اموات لان الاحياء يحتملون النسخ بخلاف الاموات والثالث مكملها والمصنف ذكر من الوجوه العايدة اليها اربعة الاول ان يكون احد الخبرين مسقطا على انه مرفوع الى صاحب الشرع والثاني مختلفا بانه مرجح او موقوف على الراوي فيرجح الخبر الذي اتفق على رفعه الخبر المختلف في

وفعه الثاني ان يكون احد الخبرين من حكيا معه سبب نزوله ولم يكن الاخر كذلك فيرجح الخبر الحكي مع سبب نزوله على الحكي عدمه لان ذكر سبب النزول يدل على الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الاخر الذي لم يذكر ان نزول احد الخبرين يحكي بلفظ الرسول علم والاخر حكما معناه فيرجح الخبر الحكي بلفظه على الخبر الحكي معناه للاتفاق على صدور الخبر المروي بلفظه الرابع ان لا يكون الصادر احد الخبرين منكر الرواية الفرع وهو الاخر يكون منكرا فيرجح الخبر الذي لم ينكره راوي الاصل على الخبر الذي انكره وهو حيار ١٠ بالخبر الذي انكره الراوي تعمل على ما ذهب المختار وصوان الاصلان جزمه انكاره لم يضر سواء جزم الفرع بالرواية او لا ولو تردد في جزم الفرع بالرواية فهل يضر ان تردد ايضا فلا الرابع يوقف الوجه الرابع من الوجوه السبعة المرجح يوقف ورد الخبر والمصنف ذكر من الوجوه العاشرة الباقية ستة الاول ان يكون احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا فيرجح الخبر المروي على الخبر المكي لان المدسات لكن اكثرها ورد لا لصوره راجعة عن المكيات لكون الرواة فيها اكثر وكذا الكلام في الايات الثاني الخبر المشعر بعلو سان الرسول على الحكم راجح على الخبر الذي لا يدل ذلك الطاهر تاخر المشعر بعلو سان الرسول علم عن غيره لان علو شانه كان في اخر امره الثالث الخبر المتضمن للحظر راجح على الخبر المتضمن للتغليظ لان المخفف اظهر تاخرا عن الناسخ عليه السلام كان يغلظ اول الامر وفقا للعادات الجاهلية ويميل الى التخفيف اخيرا وقال ذا لحاصل وهذا ضعيف لانه علم ما كان يغلظ الا على سبيل الندور ومن المتكرر ما يكون المغلظ مكررا فيكون متاخرا عن المخفف الرابع الخبر المروي مطلقا راجح على الخبر المروي به وقت سندم لاحتمال التاخر المطلق دون المسدم الخامس الخبر المرجح بتاريخ مضيق راجح على الخبر الخلي عن التاريخ لان المرجح بتاريخ مضيق لظهر تاخر مثاله ما روي انه عليه السلام مر على رجلين قد حرج وصرانا لناس فقاءا وهم قيام فانه يقتضي جواز القيام بالقاعد وروي انه عليه السلام قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين وهذا يقتضي عدم جواز ذلك فيرجح الاول لانه كان تاخر احوا به عليه السلام السادس الخبر الذي يحمل على الاسلام راجح على الخبر الذي يحمل على الكفر لان الظاهر من حال المسلم ان يكون اسلامه بالخبر من الكافر

الخامس باللفظ الوجه الخامس من الوجوه السبعة المرجح باللفظ الخبر المذكور من الوجوه العاشرة اليه ما عدا وجها الاول مرجح الخبر الفصيح على الخبر الركيك لان الاول معلوم اعتمادا والثاني مختلف فيه وذلك لان النبي عليه السلام كان افصح العرب مع ان الفصيح ليناسب كلامه لكن لا يقدم الخبر الافصح على الخبر الفصيح لان المنكلم الفصيح لا يجب استعمال كلما تهم الفصاحة الثاني مرجح الخبر الخاص على الخبر العام لما مر في بحث العام والخاص الثالث مرجح الخبر الذي صوعم غير مخصص على الخبر الذي هو عموم مخصص الى الثاني على عموم الخبر العام المخصص لان الاول حقيقة والثاني مجاز الرابع مرجح الخبر المستعمل بطريق الحقيقة على الخبر المستعمل بطريق المجاز لان الحقيقة هو الاصل كما عرفت الخامس مرجح الخبر الاشبه بالحقيقة على الخبر الذي هو اقل شبها اذا كانا مجازين لان المجاز على الاخص والاشبه اقل مخالفة للاصل مما ليزم اعلم ان الصلوة الابتداء الكذب فالحقيقة في هذه الصورة هي حقيقة

العلم يكون حملا على عدم الصحة واجتماع حمله على عدم الفضيلة لان في الصحة اسبه بالحقيقة من في الفضيلة لان الصلوة الغير الصحيحة كالصلوة المعدومة بخلاف الصورة الثانية فيها السادس اذا كان لفظ واحد بدلالة احد الخبرين على المراد بالوضع الشرعي او بالوضع العرفي والاخر بالوضع اللغوي مرجح الخبر الدال على المراد بالوضع الشرعي السابع مرجح المستغني عن الاضمار على الخبر المحتاج اليه لكون المستغني عن الاضمار موافقا للاصل لما عرفت ان الاضمار خلاف الاصل وهذا ظاهر سواء كان الاضمار في المراد من وجه واحد او لا الثامن مرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الخبر الدال عليه بوجه واحد لان الظن الحاصل من الوجهين اقوى من الظن الحاصل من وجه واحد التاسع مرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الخبر الدال عليه بواسطة لان فيه الوسط يقتضي تعدد طرق الاحتمالات وهي مقتضية للرجحان العاشر مرجح الخبر الدال على الحكم مع الاتيان الى علة على الخبر الذي لا يكون معه اتيان الى علة الحكم لان مع الاتيان الى علة الحكم يحتمل الاخراج في عشر مرجح الخبر المذكور مع معارضه كيوم النحر مع ما معارضه كيوم النحر مسلم عن رواية المقصور والاقتصار على الخبر الذي لا يذكر معه معارضه لان ذكر المعارض يدل على ترجيحه على معارضه الثاني عشر مرجح الخبر المقرون بالتهديد على الخبر الذي لم يقترن به وكذا القول في كون المهدد به احد امرين الزنا متاديه الى القتل بالرجم الى آخر الحكم السادس في الحكم الوجه السادس في الحكم المادس مرجح الرجحان الراجع الى الحكم وهي اربعة الاول مرجح الخبر المثبت لحكم الاصل وهو الناهي الاصيب على الخبر الناقل عنه وهو الراجح لمقتضى اصالة الاصليوذلك لان المبقي ما حوذ عن الناقل لانه لو لم يكن ماخوذا عن الناقل لم يكن المبقي ناقلا فالاصل مستند لان الباقي يحتمل ان يكون مستندا الى العقل فيلزم اصالة وهو مستند فالاصل واذا كان متاخرا عن الناقل يكون راجحا على عليه الثاني مرجح الخبر المحرم على الخبر المبيح لقوله الاول لقوله علم ما الجمع الحلال والحرام الاول اغلب الحرام الحلال الثاني لان الاحتياط في الوقوع في الحرام بمقتضى تغليب حسات الحرمة على حسات الحلال الاحتياط اولى من تركه الثالث ان المحرم يعارض الموجب لان المحرم مفسدة في فعله الدم والموجب مستدعي تركه الدم فاستويا والموجب راجح على المبيح احتياطا فكذا المحرم لان مفسدة الراجح راجح والمبيح يخلو من المفسدة لانها قد ابطل بصيغة لمعز المضارع مرفوعا دون المعدول كما قراه محبوبا والاظهر ما قلنا لان هذا الباب انما صار سببا لرجح الاجتهاد دون تعادلها وتساقطها كما ذكره لم يبق وجه المرجح الثالث ترجيح الخبر المثبت للطلاق او العتاق على الخبر النافي لهما لان الاصل عدم وقوعهما وهذا مكابرة الخامس مرجح الخبر النافي للحد على مثبته لان الحدود تدرء بالشبهات

السابع يعمل الوجه السابع من الوجوه السبعة مرجح احد الخبرين على الاخر بعمل الائمة السلف معناه وذلك اذا عمل بمضمون احدهما اكثر السلف ممن لا يجب تقليدهم وجب ترجيحه لان الاكثر يوقفون الصواب ما لا يوقف له الاقل الباب الرابع في تراجيح الاقيسة الباب الرابع

دوران وجوب الزكوة مع الكبر وجوابه بالمعارضة بعدم الوجوب وعدم الدوران لان احتمال الحطاة الدوران الحاصل بحذف الوصف عن محل آخر كدوران وجوب الزكوة مع الكبر وجوابه بالمعارضة بعدم الوجوب وعدم الدوران لان احتمال الحطاة الدوران الحاصل بحذف الوصف عن محل واحد اولى من احتمال الدوران الحاصل بحذفه عن محلين لان ما يستدعى محلا واحدا فعدمه اولى من عدم ما يستدعى محلين ما يستدعى محلين فتدبر واما اسماء الحكم كالمحرم والمحلل والصحيح والفاسد فهى اسماء للاحكام الشرعية ولا يخفى ان الاسماء لا تدل على العلل الا بالمناسبة او الايماء او السبر والتقسيم او الشبه او المناسبة او الدوران او الطرد على ما عرفت فى مباحث العلة وقد عرفت ان الدوران لا يدل على العلية الا بالمناسبة او الايماء او السبر والتقسيم او الشبه او المناسبة

لوجهين الاول انه لو جاز له علم ان تحريمه الاحكام بالشرعيه كان فاسقا مردودا لكونه القول بالقياس قولا بالرأى الخ
وقت واذا كان فاسقا فقوله مردود لانه كان فاسقا بالضرورة لان القول بالرأى قول بغير علم ومسبوق وذلك ظاهر
والقول بالهوى منهى عنه عليه السلام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وما ينطق عن الهوى وقد اجاب عنه الامام ان المحذور
انما هو قول بالهوى واما ما يتمسك فيه بالدليل الشرعى فليس قولا بالهوى والوجه ان يقال ان سلمنا ان القياس
قول بالهوى لكنا نمنع ان كل قول بالهوى منهى عنه لان الهوى قد يطلق على ما يوافق الشرع كما يقال
فلان يهوى الخير ويحب الصلاح وقد يطلق على ما يخالفه كما يقال فلان يهوى الشر ويحب الفساد
والمنهى عنه هو الثانى دون الاول والقياس من القسم الاول لانه عبارة عن الحكم بمساواة الفرع للاصل
فى علة حكمه المستنبطة من حكم الاصل وهذا لا يكون الا بعد العلم بالحكم فى الاصل وبالعلة
المشتركة بينه وبين الفرع وبالمساواة بينهما فى العلة وكل ذلك مما يعلم بالشرع فكان القياس
حكما شرعيا فلا يكون قولا بالهوى والثانى ان سلمنا ان القياس قول بالهوى لكنا لا نسلم ان كل
قول بالهوى منهى عنه لان الهوى قد يطلق على ما يوافق الشرع كما تقدم والمنهى عنه هو الثانى دون
الاول والقياس من القسم الاول لما بينا ان حكم القياس مستفاد من الشرع فلا يكون قولا بالهوى
سلمنا ان كل قول بالهوى منهى عنه لكن لا نسلم ان القياس قول بالهوى لان القول بالهوى
هو القول بما لا يعلم كونه حكما شرعيا والقياس ليس كذلك لما بينا ان حكم القياس مستفاد من الشرع
سلمنا ان القياس قول بالهوى لكن لا نسلم ان كل قول بالهوى منهى عنه لان الهوى قد يطلق
على ما يوافق الشرع كما تقدم والمنهى عنه هو الثانى دون الاول والقياس من القسم الاول لما بينا
ان حكم القياس مستفاد من الشرع فلا يكون قولا بالهوى والثانى ان سلمنا ان القياس قول بالهوى
لكن لا نسلم ان كل قول بالهوى منهى عنه لان الهوى قد يطلق على ما يوافق الشرع كما تقدم
والمنهى عنه هو الثانى دون الاول والقياس من القسم الاول لما بينا ان حكم القياس مستفاد من الشرع
فلا يكون قولا بالهوى والثالث ان سلمنا ان القياس قول بالهوى لكن لا نسلم ان كل قول بالهوى
منهى عنه لان الهوى قد يطلق على ما يوافق الشرع كما تقدم والمنهى عنه هو الثانى دون الاول
والقياس من القسم الاول لما بينا ان حكم القياس مستفاد من الشرع فلا يكون قولا بالهوى

احتجوا بوجوه

الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار هو الاجتهاد فيكون الاجتهاد مأمورا به
الثانى قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه الى الله والاجتهاد حكم بما ظن انه حكم الله
الثالث قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم
والاستنباط هو الاجتهاد
الرابع قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد يسأل غيره فيكون غيره
مجتهدا
الخامس قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون والتعبير هو الاجتهاد
السادس قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
السابع قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية والكتمان يكون
بترك الاجتهاد
الثامن قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
التاسع قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
العاشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
الحادى عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
الثانى عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
الثالث عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
الرابع عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
الخامس عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
السادس عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
السابع عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
الثامن عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
التاسع عشر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد
العشرون قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والكتمان يكون بترك الاجتهاد

فرع

لا يحظر الاجتهاد
لا يحظر اجتهاده اذ لو حظر اجتهاده لوجب علينا اتباعه لما ذكرناه من ان المأمور به يأثم بتركه واجتهاده امام لو حظر اجتهاده
حتى يحكم فيما يعرض لهم لا يجد وا بدا من تعطيل الاحكام الشرعيه وهو باطل بالاجماع ومعرض لخطر عظيم
وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وان كان مخطئا باجتهاده فكيف لا يجوز ان يأثم الذى علم كونه مخطئا

المسألة الثالثة

اتفق الامة على جواز الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلا وقوعه واما فى
زمانه فيجوز للمجتهدين القياس عن حضرته علم ان سعد بهم الله تعالى بالاجتهاد لا سيما عند تعذر الرجوع وضيق
الوقت قبل وقوع ذلك خيفة معاودته وكذا الحاضرين حضرته اذا لا يمتنع امرهم بالاجتهاد بان يعلم الرسول
عليه السلام لهم لما يوحى اليه بأنهم مأمورون بالاجتهاد او بالعمل على وفق حكمه فان قيل الاجتهاد حضرة الرسول
عليه السلام صح غلا لا يا لاجتهاد فى عصر من الخطأ وهم قادرون على تحصيل النص الآمن منه سلمنا الحذف
مع القدرة على تركه لكن المعلل الامر قبح عقلا قلنا انا نمنع الجواب عنه لانه يجوز ان الاجتهاد عرضه للخطأ بعد الاذن فلان
الشرع لما قال لك مأمور بالاجتهاد او بالعمل على وفق الظن كان آمنا من الخطأ لانه بعد الاجتهاد يكون مأتيا بما امره
فكذا قالت الامامية والمحصل وجزم بعضهم بنا على انه كان يجوز وقوعها وهو باطل فان كون الاجتهاد مأمورا به
لا ينافى كونه خطأ لان كون الاجتهاد خطأ عبارة عن عدم وجدان الامارة الدالة على الحكم المعين والواقعة كما يجوز
ان يكون مأمورا بالعمل بالظن مع انه لا يجد دليل الامارة وبرده قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهنى فانه
عليه السلام امرهما بالحكم بين الخصمين بما يغلب على ظنهما وحرز عليهما الخطأ لانه قال لهما ان أصبتما فلكما عشر حسنات
وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة فدل ان الامر بالاجتهاد لا ينافى الخطأ فهو وافق العقل لاستقلال العقل
العقلى وما وقع للمحدثين ممن ابى على ابى هاشم واحتج عليه بانه لو وقع لنقل الينا كما نقل اجتهاد الصحابة يعود وقائله

عليه السلام فلما لم ينقل علم عدم وقوعه واجازة قوم بشرط الاذن بتحقيق عليه بانه عليه السلام حكم سعد بن معاذ فى
بنى قريظة بحكم تقتل مقاتلهم وسبى ذراريهم فعلم عليه السلم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع ارقعه وتوقف
فيه آخرون والمختار هذا لعدم تمام دليل المانع لان المانع المنقول لقلته ولانه معروض بقصة سعد بن معاذ انتهى
قلت ولعدم تمام دليل المجوز لانه من باب الآحاد فلم يحز التمسك به فى المسألة العلمية التى لا تعلق لها بالعمل
والى مذهب الصيرفى اشار المصنف بقوله ولم يسد وقوعه ونعم المحيى بانه اشار به الى مذهب المانع لانه قال والمصنف
احتار مذهب ابى على وابى هاشم وصورته لان عدم سوت الوقوع لا يقضى سوت عدم الوقوع الذى هو المانع
من الوقوع وذلك ظاهر

المسألة الثالثة فيما لا بد للمجتهد

منه الممكن من الاستدلال بالمدلول الشرعيه على الاحكام الشرعيه مقول على بدلية ذلك كان يعرف الادلة الشرعيه التى
هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مدارك الاحكام الشرعيه من هذه الاربعة اما الكتاب فلا بد له من معرفة
ما يتعلق منه بالاحكام الشرعيه وهو خمس مائة آية ولا يشترط حفظها بل العلم بمواقعها حتى يطالب بآية
المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التى تتعلق بالاحكام وهو مع كثرتها مضبوطة
فى الكتب ولا يلزمه معرفة ما يتعلق منها بالمواعظ والحكام الفترة واما الاجماع فلا بد وان يعرفه ويعرف
مواقعه حتى لا يفتى خلافه فربما ظن ذلك لان يفتى الا بشىء يوافق قول واحد من العلماء المعدودين او يغلب
على ظنه انه واقعه مع ان هذا العصر ولم يكن لاهل الاجماع فيها حوض واما القياس فلا بد وان يعرف ان
يعرف شرائط وانواعه ليميز ما يجوز منه عما لا يجوز لبنائه على العلوم الاربعة التى لا بد من معرفتها ومركبا الاصل
ولا بد معها من اربعة اخرى كالتتمة اثنان منها ان يعلم احدهما كيفية النظر فى اسناد الجهولات من المعلومات
لان المجتهد ناظر فى اسقاط الاحكام فلا بد له من العلم بكيفية النظر والثانى علم العربية ومعرفة العرف مفردا تها
ومركباتها واحوالها من التجوز والتعريف لان شرعنا عربى ولا تتم معرفته الا معرفة كلام العرب واسان من حتمان
منتهما المعدوم سعادتى الكتاب وسنة النبى والمسح ليلا علم بالحال المستوح والثانى بالمستند وهو معرفة
حال الرواة من الجرح والتعديل لاحوال الرجال لان الادلة الشرعيه سلب الساقلا بد من معرفة المنقلة
واحوالهم لتعرف المقبول الصحيح من المقبول الفاسد قال الامامية المحصول واعلم ان البحث عن احوال
الرجال انما نعنا هذا كالمستدرك لطول المدة وكثرة الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اسس الخلق
عليهم كالبخارى ومسلم واما الهما من ائمة الحديث ولا حاجة للمجتهد الى علم الكلام اذ لا دخل له بالاحكام
الفقهية امكان الاستدلال بالادلة السمعية على الاحكام الشرعيه الجازم بالاسلام تقليدا والى علم النحو
لان العقد سمح الاجتهاد لان هذه النزوع ولها المجتهدون بعدان قارنوا منصب الاجتهاد فلو كان شرطا
للاجتهاد يلزم الدور

الفصل الثانى فى حكم

الامة نصوص المجتهدين ومعناه كل مجتهدة المسايل الفروعيه مصيب ام لا والخلاف فى هذه المسألة مبنى

على الملائمة مسألة اخرى وعنوان كل صورة من صور الوقائع هل لله فيها حكم معين ام ليس فيها ذلك بل الحكم فيها ما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق ان لله تعالى في كل صورة من صور الوقائع قبل الاجتهاد حكما معينا لكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب منهم من حكم بذلك الحكم المعين وان كان الحق ان حكم كل مجتهد منها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد كان كل مجتهد مصيبا وضبط المذاهب فيه ان يقال المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وهو اما ان لا يدل عليه دليل اصلا او يدل وهو اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول منها وهو ان لا يكون لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فهو مذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين كالاشعرية والعامة من ابي بكر من الاشاعرة وكابي الهذيل وابي علي وابي هاشم من المعتزلة فعلى هذا يلزم ان يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد هكذا قاله الامام في المحصول الكن فيه بحث وعنوان الاشعرية لما زعم قدوم الحكم كيف يذهب الى ان المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم فان صح هذا النقل عنهم كان مناقضا واما القسم الثاني وهو ان يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين ولا يدل عليه دليل وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين وهو الذي ذكر الحكم متابعة وبين بعض علية الطالب بالاتنان فليس بعض علية اجران ولمن اجتهد منهم جاب عشرة اجر واحد على احد الكذوبين الخبيثة واما القسم الثالث وهو ان الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي وهو مذهب طائفة من المتكلمين وهو الذي اشعر عليه ان المجتهد مأمور بطلبه واحتجوا بان المخطئ بعد استحقاق العقاب ام لا وهذا هو بعض قضاة العامة اذا حكم بالخطأ ام لا وذهب بشر المريسي منهم الى ان المخطئ لا اثم عليه منهم الى بعض قضاة العامة منهم واما القسم الرابع وهو ان لا يكون لله تعالى في الواقعة حكما معينا وعلى هذا فعليه من يجد من الامارة اصاب ومن وجد منها اخطأ لكن المخطئ لم يكلف باصابتها لخفائها وغموضها فاذا كان المخطئ معذورا واجرا فهذا مذهب المخطئين وهو مختار المصنف بدليلين ثلثة واحتج عليه بوجهين الاول ان حكم الواقعة لو كان معينا سواء ادى الاجتهاد المجتهد لان الدليل على الحكم اذا الاجتهاد عبارة عن طلب دلالة الدليل والتعديل عليه وطلب الشيء متأخر عن ذلك الشيء والاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم ودلالة الدليل على الحكم متأخرة عن الحكم لكن ما تأخر عنه بمراتب من الدليل ومن المدلول الذي هو الحكم فالحكم السابق على الاجتهاد ليس قلوكان كذلك لم يكن الاجتهاد المؤدي احدهما الى النفي والاخر الى الاثبات حتما لاجتماع النقيضان لتحقق النفي والاثبات عند الاجتهاد وذلك باطل الثاني قوله علم من اصاب قلة اجران ومن اخطأ فله اجر واحد يدل على ان احدهما ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون مصيبا وذلك يدل على ان لا الواقعة حكما معينا والا لكان الحكم ان يكون احدهما مخطئا والاخر مصيبا وهو ترجيح بلا مرجح وثانيهما ان المخطئ لا اثم عليه لان علم حكم بان المخطئ ماجور فلا يكون مأثوما فعلى هذا لو كان لله تعالى في الواقعة حكما معينا لكان ما انزل الله تعالى في تلك الواقعة ذلك الحكم فالمخالف له وهو الحكم المعين ذلك الحكم لم يحكم بما انزل الله تعالى وذلك ظاهر وحيث نفسق ونكفر لقوله تعالى في موضع من العزيز ومن لم يحكم بما انزل

الله فاولئك هم الفاسقون وفي آخر منه فاولئك هم الكافرون لكن المخالف ليس بفاسق ولا كافر فاجابوا عاقلة بكون الواقعة حكم معين وهو المطلوب قلنا نمنع الجواب عنه ان المجتهد لما كان مأمورا بان يحكم بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ كان المخالف الحاكم بما ادى اليه ظنه المخطأ حاكما بما انزل الله تعالى فدخل ان كل مجتهد مأمور بان يحكم في الواقعة بحسب ظنه وان كان خطأ وح لا يكون المخالف فاسقا وهذا الجواب يرد ما ورد به اولا من ان الامر بالاجتهاد سابق على كونه خطأ ثم اعترض مرة اخرى وقال لو كان حكم الله تعالى في الواقعة قبل الاجتهاد معينا لم يكن جميع المجتهدين فيها مصيبا اذ الحاكم منهم بما عداه ذلك الحكم لا يكون مصيبا واذا لم يكن مصيبا لما جاز للاحدين الصحابة ان نصب الحاكم الحوادث من بعض نصبه الاجتهاد هما لان المخالف زعمه حاكم وغير ذلك الحكم المعين وغير ذلك الحكم المعين باطل فيكون المخالف منصبه مبطلا اذ لا يتوصل بالمبطل سوى الحاكم بالبطلان والمبطل لا يجوز نصبه اجماعا فاذا ثبت انه لو لم يكن لله تعالى في الواقعة حكم معين قبل الاجتهاد لكن جاز نصبه لان ابا بكر وعمر نصب زيدا وابا وزيدا كان مخالفة في كثير من المسايل فيكون كل مجتهد مصيبا فلا يكون الحكم الواقعة قبل الاجتهاد معينا وهو المطلوب قلنا لما ثبت الجواب عنه لانا نمنع ان المخالف بالاجتهاد مبطل بل هو محق اذا المجتهد اذا ادى اجتهاده الى خلاف الحق بعد الاجتهاد فانما يحكم بغير المبطل وهو الذي حكم به المخطئ فلا يلزم ما ذكرتم والله اعلم

وذهب الاول هاب ان المسلمان وذهب على القول بالاجتهاد سواء كان في الواقعة حكم معين اولا القطع الاول بان كيف رفع المنازعة عن واقعة تعلق بالمجتهدين ولا تصور موافقتها فيها كما اذا لفظ الذبح بلفظ من الفاظ الطلاق وراه كنايته فنوى ولم يقع وراث الزوجة المجتهد ذلك اللفظ صريحا فانه الطلاق فلو رجع طلب الذبح منها لتناول الزوجة بتلك اللفظة طلاقا لان اللفظة بقطع كنايته والكنايته لا تقع بدون النية والزوجة الامساع سة لوقوع الطلاق بذلك اللفظة طلاقا لكونه من الصرائح عندهما فهذه منازعة لا يتصور فيها تصالحهما ومنازعة كان يرجع الى المجتهد اما على القول بالتصويب فظاهر واما على القول بضده فلان على التحقيق منهم يقولون بانه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف كونه مخطأ وطريق الفصل بينهما على التدليس ان يرجعا عنهما ما المجتهدين ليعملا بهما وان كان صاحب الواقعة حاكما اذ الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه بل يتسبب من يقضي بينهما اما على القول بالتصويب فلان كل من المجتهدين لما كان صوابا فلم يرجح احدهما على الاخر الا يرجح فاذا انضم الى احدهما حكم الحاكم المجتهد رجح على الاخر لما عرفت ان الظن الراجح على طرف واحد واما على القول بالتخطئة ولان الحكم اذا انضم الى احدهما صار احد الظنين كثيرة وعلى النسبة الى الظن الاخر وقد عرف ان الاكثرين يوقفون للصواب الكثير ما موقف له الاقلون الترجيح الثاني في ان الاجتهاد اذا تغير هل يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني ام لا ستول اذا صار الاجتهاد كما اذا اجتهد ظن ان المطلقة ثلثا تحل للنكاح فتكح امرأة فمضت مدة يحيض فيها ثلث حيض ثم صار اجتهاده وظن ان الخلع طلاق فان تصير بعد مضاء الماضي بمعنى الاجتهاد الاول كما اذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم اذا تغير اجتهاده لم يجز له نقض الاجتهاد الاول بل

على الكلام مصححا وليس له تسريحها فتصل الاجتهاد الاول لان قضاء القاضي لما انقضى به وجد بالكد فلا مورد لنقض الاجتهاد وان تغير قبل قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وجب عليه نقض الاجتهاد الاول لانه ظن خطاه وصواب الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب عليه لما عرفت مرارا

الباب الثاني في الافتاء

الباب الثاني من الكتاب السابع في الافتاء وفيه مسائل بلت لان الافتاء اما استدعاء المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء اعني الكلام في مسألة المسألة الاولى في بيان المفتي اعلم ان من يجوز له الافتاء ومن لا يجوز له ذلك متقاربان لان كل مجتهد بلا خلاف وكذا يجوز لمقلد الحي بان كان حاكيا عن حي من اهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة لان عليا رضي الله عنه تعاون بقوله الميتي حاكيا عن رسول الله وكذا يجوز للمراة ان تفعل ما افتى به زوجها حاكيا عن المفتي واحتمل في الجواهر تعليق المسئلة بالميت اي اذا كان حاكيا عن ميت من اهل الاجتهاد فهل يجوز له الافتاء بالحكي عن الميت والعبارة الاخرى تقول ام لا على خلاف وذهب الاكثرون الى انه لم يجز ان نزل الميت عينه حصر لا نعقاد الاجماع على خلافه وان كان قول الميت معتبرا لم يكن الاجماع الحالي قولا معتبرا واذا لم يكن قول الميت معتبرا لم يجز الاخذ به والعمل بمقتضاه اذ سر المعنى عدم اعتبار القول فان قلت كم صنفت الكتب واعتبرت مع فنائها وقلت الاسناد مطرف الاجتهاد من تصنيفهم وكذلك بناء بعضها على بعض والمعروف المنع عليه من المحققين قلت لكن المختار عندنا الامام والمصنف جواز الافتاء بقول الميت واجمع الامام علينا المحصول بوجهين الاول بانعقاد الاجماع على جواز العمل بهذا النوع من الكتب اذ ليس زمان مجتهد وقد يطول الاجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدي كل عصر فاذا خلا عصر عن مجتهد لا يتصور فيه الاجماع نعم لو قال لم يخل زماننا عن المجتهد وعن الحاكي عنه شافهه فعمل الحكي عن الميت مزيده لكان احسن سلمنا تصور انعقاد الاجماع فيه لكن لانم انعقاد الاجماع على ذلك مطلقا لان المحصل من الاحكام ان المعنى الذي ليس بمجتهد انما يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين اذا كان مجتهدا باذكر المذهب مطلقا على ما حققه اول الامام قادرا على التفريع عليها متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على حصول هذا النوع من التفوه اما ان لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واذا كان كذلك لم يكن الاجماع معقودا على جواز افتاء المقلد مطلقا الثاني بان الحدث الموثوق به اذا حكى عن مجتهد عدل حكما لعامي عليه على ظنه صدق الحاكي وصدق المجتهد واذا علب على ظنه صدقهما علب على ظنه ان حكم الله ما حكاه الاول فيعمل العامي عليه لما عرفت ان العمل بالظن واجب

الثاني يجوز الاستفتاء

المسألة الثانية في بيان المستفتي اعلم ان من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز له ذلك متقاربان يجوز الاستفتاء للعامي لاجماع السلف على ذلك لان العوام لم يكونوا في عهد من الاعصار والامصار قد كانوا مامورين بالاجتهاد لكلهم السلف بذلك وهو ظاهر وايضا لتعذر معاشهم واستضرارهم بسبب الاشتغال باسباب الاجتهاد وهو حصول الدراية المفضية الى التمكن من الاجتهاد دون التحرر فانه لا يجوز له الاستفتاء لا بعد الاجتهاد

ولا قبله لان الاستفتاء ترك الاعسار ترك المامور به اذا الاعسار ما مور به لقوله على فاعتبروا وترك المامور به معصية لما عرفت فاستفتاء المجتهد معصية فلا يجوز فان قلت قوله على فاعتبروا عام يشمل العامي ايضا فوجب ان لا يجوز له الاستفتاء ايضا قلنا سلمناه لكن ترك العمل به في حق العامي لتعذره فبقي معمولا به في حق المجتهد فقط فان قيل ما ذكرتم وان دل على عدم جواز استفتاء المجتهد لكنه معارض بوجوه بقية الاول التمسك بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم وان كان السائل عالما مبايا او مجتهدا لان الامر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره ممن لا يعلم والمجتهد قبل الاجتهاد متردد عالم بالمسألة فجاز له السؤال لحصول غرض الاستفتاء وهو المطلوب الثاني قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يدل على وجوب طاعة اولي الامر على كل واحد من المؤمنين سواء كان مجتهدا او غيره والعلماء من اولي الامر لانهم امروا سفدا على الولاة والحكام فوجب طاعتهم على كل واحد من المؤمنين خص عنه المجتهد بعد الاجتهاد اجماعا فبقي معمولا به في حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز للمجتهد قبل اجتهاده الاخذ بقول العلماء وهو المطلوب الثالث التمسك باجماع الصحابة فانه روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان حين بويع الخلافة انا ابايعك على كتاب الله تعالى وسنة رسوله وسيرة الشيخين والتزم عثمان ذلك وكان قول عبد الرحمن والتزام عثمان بحضرة من الكبار الصحابة ولم ينكر عليهما احد وكان ذلك اجماعا منهم على جواز اخذ المجتهد بقول مجتهد آخر قلنا الجواب عن الاية الاولى انها مخصوصة بالعوام اذ لو شمل المجتهد غير العالم لجاز للمجتهد السؤال بعد الاجتهاد لكونه غير عالم بالحكم حينئذ لكونه ظانا به لكن لا يجوز للمجتهد التقليد بعد الاجتهاد اتفاقا وفيه نظر فان كون المجتهد ظانا بالحكم لا ينافي كونه عالما بما عرفت صدره الكتاب من ان الحكم القطعي والظني طريقته وفي الجواب عن الآية المباشرة انها انما وردت في الاقضية دون المسايل الاجتهادية وذلك لان الصحابة رد والى عمر فريضة المسايل التي اخطاء فيها فكون وجوب طاعة ولاة الامر مخصوصا بالاقضية دون المسايل الاجتهادية وفي الجواب عن الاجماع ان المراد من سيرة الشيخين في قول عبد الرحمن لعثمان الزم بالاخذ باجتهادهما والاجماع على عدم جواز تقليد الميت وسوى ذلك اجماعا

الثالثة

المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع اتفاقا واما في الاصول فهل يجوز فيه الاستفتاء ام لا فيه خلاف والاكثر على عدم جواز الاستفتاء فيها لا للعامي ولا للمجتهد لان الرسول عليه السلام وجب عليه تحصيل اصول الدين لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وامر واذا وجب عليه وجب علينا الوجوب متابعته على ما قرره وامرنا به وجوب تحصيل اصول الدين وما كان من خصايصه فلا يجب علينا وامر المعجز خصايصه فجاز ان لا يكون المراد منه انا لما بينا ان المجتهد في الفروع جاز ان يكون متقلدا في المسايل الاصولية لم يكن تحصيل اصول الدين

جعفر سلطان العلماء
١٢٦٥

وقف
بمدرسة الشافعية